N° 7 1959 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Recherche de la signification véritable du terme « spéculatif »

C'est aux mots *spéculatif, spéculation,* que nous voudrions consacrer ces pages dans l'intention de leur restituer un peu de la richesse de signification dont ils jouissaient autrefois, pour corriger le mépris injuste où on les tient trop communément aujourd'hui et prévenir des erreurs graves d'interprétation des textes anciens, spécialement thomistes, auxquelles expose une lecture superficielle ; on ne tient pas toujours assez compte du gauchissement subrecptice, de l'appauvrissement de signification vitale que ces mots d'autrefois ont subis dans les langues modernes et dans leur milieu de pensée. L'écho de ces termes dans notre esprit n'est plus du tout celui qu'il éveillait au moyen âge et chez les anciens.

I. SIGNIFICATION ACTUELLE DE « SPÉCULATIF »

Notre attention dans cette étude portera moins sur la définition conceptuelle du mot que sur le sens spontané qu'il revêt, sur sa qualité et son intensité d'évocation pour notre sentiment, dans le cadre de notre mentalité, de nos formes d'esprit modernes.

Sens premier de spéculatif.

Quels sont donc les principaux traits de l'histoire du mot *spéculatif* dans la langue française? *Spéculatif* a d'abord hérité de la langue latine un sens pur, sans la moindre nuance péjorative : il a qualifié l'action d'observer attentivement ; on parlait de la spéculation des astres ; puis une recherche de l'esprit animée du seul désir de connaître, de découvrir des vérités intellectuelles, en dehors de tout but utilitaire. C'est ainsi que l'on distingue des sciences spéculatives comme une spéculation mathématique, philosophique, et des sciences pratiques, telles la morale et les techniques. Cette distinction reprend

celle que mettait la tradition aristotélicienne entre intellect spéculatif et intellect pratique, sciences spéculatives et sciences pratiques. Bossuet dira de Louis de Bourbon : « Il n'y avait homme excellent ou dans quelque spéculation ou dans quelque ouvrage qu'il n'entretînt. »

Dans cette conception la primauté est traditionnellement accordée au spéculatif sur le pratique ; celui-ci se place au service de la spéculation spirituelle regardée comme la plus haute activité de l'homme.

L'opposition des esprits spéculatifs et des esprits pratiques.

Il s'est ensuite opéré un glissement de perspectives et de significations dû à diverses causes. La mentalité moderne, française en particulier, a adopté un point de vue sur les choses et sur l'homme que l'on peut qualifier de subjectif, psychologique, synthétique et concret, à la différence de la perspective, objective, ontologique, analytique et universalisante des civilisations anciennes et du moyen âge. Le français inclinera à nommer les choses telles qu'il les sent, comme elles lui apparaissent, et non plus telles qu'elles sont en elle-mêmes indépendamment du sentiment de celui qui les voit. Il perçoit les choses par leur reflet dans l'homme et les nomme ainsi. *Spéculatif* et *pratique* qui désignaient autrefois des parties de l'esprit, des sciences analytiquement distinctes, mais concrètement coexistantes et coordonnées dans l'homme réel, en sont venus à qualifier l'homme tout entier. Chez l'un domine l'inclination à la spéculation, chez l'autre l'intérêt pour les choses pratiques, et, puisqu'il s'agit ici de traits de caractère affectant la conduite entière, le spéculatif sera celui qui donne le pas à la spéculation dans toute son activité, même dans le domaine de l'action, politique, morale ou technique, tandis que le « pratique » incline à se désintéresser de tout ce qui est la spéculation pour s'occuper seulement d'efficacité pratique jusqu'à n'accorder de crédit qu'à la connaissance née de l'expérience des choses pratiques, jusqu'à tout juger selon l'unique critère de l'utilité et de l'efficacité.

La Bruyère notera « la différence des esprits des hommes qui fait goûter aux uns les choses de la spéculation, et aux autres celles de la pratique ». On opposera les politiques de cabinet, les spéculatifs, aux politiques formés par l'expérience. Bossuet écrira : « Ne pensez pas que j'imite ces politiques spéculatifs qui arrangent suivant leurs idées les conseils des rois et composent sans instruction les annales de leur siècle ». Condorcet marquera plus fortement encore l'antagonisme : « Le dégoût de tout ce qui n'est que spéculation est la suite presque nécessaire de l'habitude de s'occuper des affaires publiques ».

Sur ce plan, *spéculatif* et *pratique* ne se distinguent plus simplement comme deux coupes analytiques dans l'homme, dans ses facultés, dans son activité, coordonnées et coexistantes dans la réalité,

mais ils s'opposent comme deux tempéraments contraires, qui s'excluent mutuellement, car en ce sens, on ne peut guère être en même temps un spéculatif et un pratique. Spéculatif tend à désigner celui qui s'intéresse à la seule spéculation sans tenir compte de la pratique, qui vit dans le monde des pures idées, des constructions abstraites, sans assez considérer, sans même plus apercevoir la réalité singulière et concrète; l'homme pratique, lui, concentre toute son attention sur la vie matérielle avec une méfiance marquée pour tout ce qui a couleur de spéculation.

Parallèlement le langage du « spéculatif » ne nommera de la chose que son idée, exprimée dans sa définition, abstraction faite de tout le halo de sentiments que forme la réaction du sujet devant la réalité et des « accidents » sensibles et singuliers, qui affectent la chose concrète pour constituer sa première apparence, comme son vêtement. La connaissance spéculative apparaîtra ainsi froide, insensible et dure, une connaissance de tête qui ne parle pas au cœur, une pure idée qui ne peut produire une réaction forte, d'amour ou de haine, de désir ou de crainte. C'est une connaissance a-passionnelle, comme on l'acquiert dans les écoles théologiques ou philosophiques; elle n'est pas née de l'expérience vivante des choses; elle est une science mal digérée, dirait-on, imparfaitement assimilée, et ne produit pas les fruits de vie qu'on en pourrait attendre. Cette connaissance formée d'idées abstraites qui prétendent descendre en souveraines jusque dans la vie concrète des hommes pour la régir, apparaît inévitablement comme un étau qui veut enserrer dans des limites trop étroites la spontanéité créatrice de la vie humaine. On lui opposera une connaissance intuitive, née au contact de la réalité humaine et de ses problèmes, éprouvée au feu de l'action, une connaissance qui part du cœur. C'est dans ce sens que Nicole écrivait : « Ils savaient par sentiment... ce que nous ne savons que par des connaissances froides et spéculatives ».

L'opposition de la science spéculative et de la science expérimentale.

L'opposition du spéculatif et du pratique s'est accentuée encore à la suite de la modification de l'idéal scientifique opérée par l'élaboration des méthodes expérimentales. D'un idéal de contemplation d'une vérité spirituelle, on est passé à un idéal de connaissance en continuel progrès portant sur la réalité expérimentale, le monde phénoménal atteint par la seule expérience sensible de plus en plus développée. C'était là une transformation radicale des perspectives sur le monde et la science : on ne reconnaît plus guère comme réel que ce qui tombe sous l'expérience des sens, que l'on peut toucher, voir, mesurer, compter, expérimenter, organiser selon les lois déterminan-

tes ainsi découvertes. Par contre-coup la spéculation apparemment construite sur une base expérimentale très limitée et fragile, comme un énorme édifice sur un fondement dérisoire, la spéculation est rejetée hors du domaine expérimental dans le monde des idées pures que l'on concevra comme non-expérimental et même comme purement imaginaire au fur et à mesure que prend vigueur la perception du réalisme du monde expérimental jusqu'à lui attribuer seul le privilège de la réalité. Ou du moins la spéculation est-elle fortement soupçonnée de ne pouvoir atteindre à une connaissance sûre et rigoureuse, de se mouvoir dans l'incontrôlable, dans l'invérifiable, alors que les sciences expérimentales ne progressent que par vérifications successives et rigoureuses. Voici donc qu'à l'encontre de l'idéal scientifique ancien, l'étude du domaine de la pratique en vient à prendre le pas sur la spéculation au point que l'on repousse celle-ci en marge des sciences authentiques et qu'on lui refuse ce qu'on pourrait appeler sa carte d'identité scientifique : la reconnaissance qu'elle atteint efficacement le réel en quelque manière. Le « pratique » a vaincu le « spéculatif » et tâche de le persuader qu'il n'est qu'un penseur utopique, que le monde qu'il prétend explorer est au moins inconnaissable, s'il n'est irréel.

Le malheur du mot *spéculatif* vient donc de sa conception comme contraire à *pratique,* l'un excluant l'autre. Il a pris le sens péjoratif de non pratique, d'irréaliste, d'imaginaire, en contre-coup de l'attribution du caractère de réalisme à *pratique.*

« Spéculatif » *dans l'histoire de la théologie.*

L'histoire de la théologie elle-même n'a pas réservé un sort beaucoup plus heureux au mot *spéculatif,* malgré le maintien des définitions scolastiques dans la tradition des écoles. Depuis la Renaissance, la théologie, et spécialement la théologie morale, a de plus en plus mis l'accent sur son aspect pratique au détriment de sa partie proprement spéculative. Nous n'en prendrons pour témoin que la scission qui s'est peu à peu opérée depuis le XVI[e] siècle entre une partie pratique de la théologie morale et une partie spéculative. Celle-ci n'a bientôt plus suscité qu'un intérêt limité et s'est peu renouvelée à côté d'une large efflorescence de la morale pratique qui a accaparé toute l'attention des théologiens à l'âge de la casuistique et des querelles probabilistes. La théologie morale s'est proposée alors pour but principal, sinon unique, de donner aux confesseurs des directives pratiques et très concrètes pour l'administration de la Pénitence, envisageant des cas, élaborant des solutions aussi précises, aussi détaillées et complètes que possible. Dans cette préoccupation, on ne demandait à la spéculation morale qu'un minimum de principes généraux établis et admis

une fois pour toutes, sans que l'on se souciât fort d'en revoir les bases pour les comprendre en profondeur.

C'est pourquoi nos actuels traités de morale, nos manuels, sont des œuvres de morale pratique, où l'on n'expose les fondements de la morale que d'une manière rapide et rudimentaire. La spéculation portant sur les principes de l'agir humain est abandonnée à des spécialistes rares, si l'on en trouve même, ou encore aux dogmaticiens, considérés traditionnellement comme des spéculatifs.

Mais voici qu'en théologie dogmatique elle-même, la spéculation est aujourd'hui battue en brèche par la vague de fond de la théologie positive élaborée selon les strictes méthodes historiques. Il n'est pas rare de rencontrer des théologiens qui accordent tout leur intérêt aux recherches positives en dogmatique et traitent ceux qu'ils nomment des spéculatifs et toute spéculation théologique avec une ironie narquoise où se lit la conscience d'être, comme positifs, les seuls à pouvoir faire du vrai travail scientifique en théologie.

Ici encore la spéculation est dévalorisée, considérée comme un travail de tête ardu, réservé à des spécialistes auxquels certains accordent une considération un peu naïve pour ce qu'ils savent maintenir leur intelligence sur les sommets éthérés du pur travail notionnel, tandis que d'autres ne voient dans leur labeur qu'une construction plus ou moins gratuite, élevée sur les bases mal éclairées et insuffisamment connues de l'Ecriture et de la Tradition, une œuvre où beaucoup d'imagination se mêle à de rares éclairs d'intelligence.

Ecrivant ceci, nous ne voulons aucunement diminuer l'apport irremplaçable des sciences positives à la théologie dogmatique et morale. Nous estimons l'étude positive nécessaire au théologien. Nous voulons seulement noter des positions extrêmes, pour les corriger.

Physionomie du « spéculatif ».

L'idée que l'on se fait du « spéculatif », même dans nos milieux ecclésiastiques aux fortes traditions théologiques, ne suscite pas toujours le désir de lui ressembler. On pourrait en faire une véritable étude de caractère. Le spéculatif, d'autres diront le théologien, se meut sur le plan de l'universel, des essences pures et semble ne pas apercevoir les réalités concrètes qui l'entourent. Il enferme hommes et choses en des catégories toutes faites, précises et strictement définies, avec l'assurance d'atteindre ainsi l'essentiel de tout, car les éléments concrets ne sont pour lui que des « accidents » négligeables. Le spéculatif s'est formé un système de catégories embrassant le réel entier, où toute opinion, comme tout être, doit se ranger sous peine d'être convaincue d'erreur ou d'inexistence. Il n'imagine pas une opinion neuve qui ne vienne corroborer la sienne propre ou prendre

place parmi les opinions adverses depuis longtemps réfutées. On ne peut le surprendre; on ne peut sortir de ses catégories autrement qu'en versant dans l'absurde. Pour lui, l'homme, avec tout ce qu'il dit et tout ce qu'il fait, n'est rien de plus qu'une branche de l'arbre de Porphyre.

Le spéculatif n'a pas le sens, ni le souci des nuances; il est tout d'une pièce, comme l'être et le néant, comme le oui et le non. Il vous accuse de compromission, sinon d'hérésie, si vous y ajoutez. Vous êtes pour lui tel qu'il juge votre idée, ami, si elle est vraie, ennemi, s'il l'estime fausse.

Le spéculatif décide de tout sur le plan des idées. S'il est question de bâtir une maison et que le projet lui plaise, il l'approuve fortement et appuie son avis de plusieurs raisons si profondes qu'on croirait qu'il y va des fondements mêmes de l'univers, ou si accessoires et inconsidérées qu'on s'étonne qu'un esprit vigoureux se décide pour elles. Mais il n'a pas songé à aller voir le terrain où construire, à s'enquérir des multiples conditions particulières qui entrent dans le projet. Il décide dans le vague de ses idées. Et quand la décision est prise et le projet approuvé, tout est pour lui virtuellement fait et il ne songe pas qu'il faudrait peut-être encore s'en occuper, et mettre, comme on dit, la main à la pâte. Pour le spéculatif, les choses matérielles sont de pures essences abstraites de la durée, de la quantité et des mesures précises qu'impose tout travail pratique. Il souffre d'une sorte de paresse particulière devant le travail de réalisation; il n'imagine pas que l'exécution pratique demande un effort propre, long et patient, attentif au détail.

Quand le spéculatif vous regarde, vous n'avez pas tout à fait l'impression d'être vu. Il aperçoit en vous un représentant de la nature humaine ou de quelque catégorie plus précise où il vous enferme : vous êtes « un » étudiant, vous êtes « un » professeur, vous êtes « un » prêtre, vous êtes « un » religieux; vous êtes toujours « un » quelque chose, mais vous n'êtes jamais pour lui vous-même, dans votre singularité personnelle, irréductible en son fond à toute catégorie universalisante, avec une valeur d'absolu. Le spéculatif aime des idées avant tout et les personnes ne sont pour lui que leur support. Car en somme, votre singularité personnelle n'est due qu'au mystère infrarationnel de la détermination de la matière première, et, au fond, dans l'ordre des idées, quelle différence y a-t-il : que vous soyez là ou que vous n'y soyez pas? Car personne n'est irremplaçable en ce monde et nous sommes tous de pures réalités contingentes qui succèdent à d'autres avant d'être remplacées à leur tour. Quant aux idées, aux grandes catégories humaines, le spéculatif les manie avec une assurance déconcertante pour résoudre d'importance les vastes problèmes

qui les concernent, sans songer même qu'il pourrait être utile de s'informer avec plus de détail et d'acquérir un brin d'expérience.

Voilà quelques traits du « spéculatif » tel qu'on peut se le représenter. Le portrait est un peu chargé ; sans doute le spéculatif n'existe-t-il pas à l'état pur, comme aucun type d'homme. Il est du moins une sorte d'esprit caractérisé par les tendances que nous avons dites. On pourrait d'ailleurs tracer un portrait parallèle de l'esprit pratique, du technicien, du positif.

L'acception dévaluée de « spéculatif ».

On peut donc définir le sens de *spéculatif* en français comme aussi dans les autres langues modernes, par ce qu'il désigne une forme particulière de connaissance ou d'esprit, opposée à pratique, positif, concret. C'est une vue des choses par les seules idées universelles, purement essentielles, abstraites de toute quantité et qualité particulière, impersonnelles, froides et insensibles ; idées organisées selon les lois de la pure logique, une connaissance de tête qui ignore le cœur, un savoir livresque et scolaire qui méconnaît la vie ; spéculatif désignera encore une connaissance du monde incontrôlable par l'expérience, suspecte d'être pure imagination, élaborée selon des vues fort gratuites, livrée à l'arbitraire subjectif et à ses contradictions.

Telle est à peu près la signification la plus courante de l'adjectif *spéculatif*, celle que le mot évoque au fond de notre conscience, quand nous le lisons ou l'entendons prononcer, et cette signification réelle, à la fois conceptuelle et affective, accorde au mot une valeur très différente de celle dont il jouissait autrefois dans les langues grecque et latine, même si notre définition est encore semblable à la leur. Pour les anciens, le « spéculatif » était un homme doué d'un sens de la réalité si vigoureux, d'une faim de l'être profond des choses si insatiable qu'il était conduit à dépasser le monde sensible éphémère en son mouvement incessant pour se livrer à la contemplation de la réalité spirituelle, seule nécessaire à ses yeux, seule absolue en son immutabilité. Aujourd'hui le « spéculatif » est celui qui manque du sens de la réalité au point de se construire une sorte de double du monde sensible, seul réel, un monde factice d'idées abstraites et de concepts logiques, sans prise solide sur les choses, sans efficace pour la pratique. Alors qu'il présentait aux anciens un idéal suprême et suscitait en leur cœur un attrait profond, le mot *spéculatif* ne provoque plus en nous qu'une répulsion teintée d'ironie, une impression de vide dans l'esprit ou bien la gêne à la seule représentation du travail spéculatif, de ce pénible effort de tête pratiqué sur des notions creuses et des concepts abstrus. Le mythe platonicien de la caverne est renversé.

La réalité pour nous, c'est le monde sensible et les idées spéculatives n'en sont plus que les ombres vaines.

Ce renversement, ou plutôt cet anéantissement de la valeur du mot *spéculatif* s'est opéré insensiblement au cours de l'histoire, et cependant c'est à peine si ce changement s'est manifesté dans la définition du mot par la nuance péjorative qu'il a prise peu à peu.

Effets néfastes de cette acception dévaluée : incompréhension de grandes thèses théologiques.

L'acception moderne du mot *spéculatif,* la valeur qu'il a prise toute contraire à sa signification ancienne, nous rend pratiquement incompréhensibles bien des affirmations, des opinions de la philosophie ancienne et de la théologie. Sans doute saisissons-nous ces opinions dans leur sens général, grosso modo, au plan des notions, mais nous n'en éprouvons plus guère la valeur humaine et la justesse. Lorsque saint Thomas affirme que la béatitude consiste dans un acte de l'intelligence plutôt que de la volonté, dans un acte de l'intellect spéculatif plutôt que de l'intellect pratique, vraiment nous avons grand'peine à le suivre et à partager son option. Une béatitude « spéculative » nous paraît peu désirable et n'excite que faiblement notre intérêt. Franchement on ne voit pas comment c'est dans la ligne du labeur spéculatif que l'on trouvera une joie débordante, une plénitude de vie telle qu'aucune peine ne soit à la mesure de sa consolation, et cette possession équivalente à celle de tous les biens réunis, par quoi Boèce définissait la béatitude, ni surtout un bonheur si précieux qu'on nous conseille de tout abandonner pour l'acquérir. Qui abandonnerait son père et sa mère, sa famille et tous ses biens pour l'amour d'une béatitude « spéculative » ?

La thèse de saint Thomas n'a donc rien, à première vue, pour soulever notre enthousiasme, parce que nous nous faisons une certaine idée dévalorisée de la spéculation et du « spéculatif ». A ce compte nous adopterions beaucoup plus volontiers la thèse franciscaine qui fait de l'acte de volonté ou de l'amour le constitutif premier de la béatitude. Nous ne comprenons même pas très bien comment saint Thomas a pu accorder le primat à la froide spéculation sur le pur amour. Cette thèse nous paraît étrange et assez peu chrétienne et évangélique, après tout. Mais cette étrangeté même de l'opinion de saint Thomas devrait mettre notre attention en éveil et susciter la question : avons-nous bien compris sa thèse et les mots qui l'expriment? La valeur des termes n'a-t-elle pas changé depuis lors, empêchant de saisir la portée et la justesse de l'opinion thomiste?

II. RECHERCHE DU SENS AUTHENTIQUE ET PUR DE « SPÉCULATIF »

Spéculatif en grec et en latin; élément central : l'acte de voir.

Il nous faut donc retrouver la signification première des mots *spéculatif* et *spéculation*, leur restituer la plénitude de valeur humaine qu'ils possédaient autrefois, si nous voulons comprendre les textes anciens, quand ils emploient ces termes très riches pour eux, si nous voulons estimer aussi à sa juste valeur la conception de la vie que se faisaient les anciens et le moyen âge : la spéculation en était le sommet, tant au niveau philosophique que sur le plan théologique.

Commençons par rechercher l'acception précise des termes grecs et latins dont a hérité notre *spéculatif*.

En grec, nous trouvons d'abord le substantif « *théa* » qui signifie : action de *regarder*; aspect; spectacle; lieu d'où l'on regarde, place au théâtre.

D'où vient le verbe « *theaomai* » : considérer avec étonnement, avec admiration; chercher à voir, examiner; être spectateur au théâtre; contempler par l'intelligence.

D'où le substantif « theôros » : spectateur aux jeux publics.

D'où le verbe « *theôrein* » : assister aux jeux publics; contempler un pays; contempler par l'intelligence.

D'où l'adjectif « *theôrètikos* » : qui aime à contempler, à observer; contemplatif, spéculatif (qui mène une vie contemplative).

Nous trouvons à l'origine du *speculativus* latin le verbe archaïque *specio* : regarder. D'où le substantif *species* : vue, regard; aspect extérieur; apparence, etc. D'où les substantifs *speculum* : miroir; *specula* : lieu d'observation, hauteur. D'où le verbe *speculor* : observer, guetter, espionner, être en observation d'en haut. D'où l'adjectif *speculativus* : spéculatif, contemplatif.

La simple lecture de ces diverses significations des correspondants latins et grecs de notre « spéculatif », nous révèle que le centre de son acception est l'acte de *voir*, de *regarder*. Ajoutons qu'il ne s'agit pas de voir n'importe quoi qui nous passe sous les yeux, mais de voir avec attention, de regarder un spectacle qui en vaut la peine, qui intéresse, qui attire le regard au point d'étonner, de forcer l'admiration. C'est ce qu'indique très bien l'usage grec de « *theaomai, theôrein* » pour désigner avant tout l'assistance aux jeux publics ou au théâtre, qui sont les spectacles par excellence, où vraiment l'on regarde de tous ses yeux, où l'on est pris tout entier par ce que l'on voit.

Le *speculor* latin insiste plutôt sur l'effort fait pour voir dans l'acte de regarder; il signifie regarder avec attention, guetter, épier une chose que l'on ne voit pas encore ou imparfaitement. Le terme grec désignait plus directement l'emprise de l'objet sur le sujet, forçant son attention; le latin insiste plus sur l'effort du sujet pour voir l'objet. Dans les deux langues, ces termes signifient : regarder avec attention.

Remarquons enfin que ni en grec, ni en latin, on ne rencontre une

nuance péjorative affectant « *theôrètikos* » ou *speculativus*. On distinguera bien, en philosophie, vie spéculative et vie pratique, intellect spéculatif et intellect pratique, mais on ne les opposera pas comme des contraires qui s'excluent; on les ordonnera comme le meilleur et le moins bon, comme le supérieur et l'inférieur et, si l'on présente le choix entre vie spéculative et vie pratique, ce sera sans conteste la première qui obtiendra la préférence.

Spéculatif en son sens premier et pur signifiera donc: celui qui aime à voir, à regarder un spectacle, sensible d'abord, spirituel ensuite.

La spéculation : regarder ce qui est, ce qui se fait.

Précisons encore pour définir *spéculatif* ce que veut dire : voir, regarder. Comme nous venons de le remarquer, voir n'indique pas seulement ici ce regard rapide que l'on jette sur une chose, sur un homme ou un événement, qui permet de dire qu'on l'a vu, sans qu'on lui ait porté assez d'intérêt pour s'arrêter à le regarder. Le sens est plus fort. Il s'agit de voir une chose qui attire l'attention, un objet qui s'impose à la vue, suscitant la curiosité, un spectacle qui affecte assez profondément celui qui regarde pour le transformer, en quelque manière, tout entier en un regard ouvert sur ce qui se passe, tendu pour voir ce qui arrive jusqu'en son détail. Il y a une passion de voir que tout le monde connaît.

Or la vue se manifeste là comme entièrement déterminée par ce qui est, par l'objet à voir; dans la vision celui qui regarde est absorbé en ce qu'il voit. La vue est ainsi le sens le plus capable de saisir ce qui est; c'est ce qui se passe, ce qui se fait, que l'on veut voir et c'est pour le mieux voir tel qu'il est en lui-même que l'on concentre sur lui toute son attention. L'ouïe aussi nous révèle les objets, les personnes; mais elle est comme placée au service de la vue, car ce qu'on entend au loin, on cherche à le voir et l'on s'approche pour le voir. La « spéculation » sensible, en ce sens, pourrait se définir comme une absorption du sujet dans l'objet par le regard pour prendre possession de son être.

Saint Augustin, dans ses *Confessions* (lib. VI, c. 8) nous fournit un excellent exemple pour nous permettre de saisir la puissance du regard et de la passion du spectacle [1]. Il raconte l'histoire de son ami Alypius :

1. Si nous utilisons ici des textes tirés des *Confessions* de saint Augustin, c'est parce qu'ils se prêtent le mieux à notre propos de découvrir la nature exacte de la spéculation telle que la concevaient les anciens. Saint Augustin, par sa tournure d'esprit réflexive, attentive à la psychologie humaine et combien pénétrant pour l'analyser, précis pour la décrire, est le mieux à même de nous aider dans notre tâche, comme nous allons le voir. Il a eu l'attention attirée par l'importance de l'acte de la vue dans la psychologie humaine et l'a décrit

« Ne songeant aucunement à lâcher la carrière du monde que lui vantaient ses parents, il m'avait précédé à Rome pour y étudier le droit, et là il fut pris dans des conditions incroyables d'une passion également incroyable pour les spectacles de gladiateurs.

» Il avait commencé par le dégoût et la haine de ces spectacles. Mais des amis, des camarades d'étude, qui revenaient d'un dîner, le rencontrèrent par hasard dans la rue ; il eut beau refuser et résister énergiquement, ils lui firent une amicale violence et l'emmenèrent à l'amphithéâtre où se donnaient, ce jour-là, ces cruels et funestes jeux. Il leur disait : « Mon corps, vous pouvez le trainer et l'installer là-bas, mais est-ce que vous pouvez fixer de force mon esprit et *mes yeux* sur ces spectacles (oculos meos in illa spectacula intendere)? J'y serai comme absent et de la sorte je triompherai et de vous et d'eux ». Ces paroles n'empêchèrent pas ses amis de l'emmener avec eux : peut-être voulaient-ils voir s'il pourrait faire ce qu'il avait dit.

» On arriva, on se plaça comme on put ; tout l'amphithéâtre brûlait des passions les plus sauvages. Alypius, *ayant clos la porte de ses yeux* (clausis foribus oculorum), interdit à son âme de se mêler à ces atrocités. Plût au ciel qu'il eût aussi bouché ses oreilles ! Un incident de combat arracha à la foule tout entière une immense clameur qui le fit sursauter. Vaincu par la curiosité et se croyant prêt, quel que fût le spectacle, à le mépriser et à le dominer, *il ouvrit les yeux* (aperuit oculos) et il fut blessé dans son âme plus grièvement que ne l'était dans son corps celui *qu'il contemplait avec avidité* (quem cernere concupivit) ; il tomba et sa chute fut plus misérable que celle du gladiateur, cause de ces cris. Ils étaient entrés en lui par les oreilles, *lui ouvrant les yeux* (qui per aures intravit et reseravit eius lumina), pour frapper et abattre son âme plus téméraire encore que courageuse, d'autant plus faible qu'elle s'appuyait sur elle-même au lieu de s'appuyer sur vous comme elle l'aurait dû. *Aussitôt qu'il eut aperçu ce sang,* il s'abreuva de cruauté (Ut enim vidit illum sanguinem, immanitatem simul ebibit). Il ne se détourna pas du spectacle, au contraire il y fixa ses regards (fixit aspectum). Il en savourait à son insu la fureur, ravi par ces luttes criminelles, ivre de sanglante volupté. Ce n'était plus l'homme qui était venu là contre son gré, mais un individu de la foule où il s'était mêlé, et le digne camarade de ceux qui l'avaient amené. Qu'ajouterai-je? *Il regarda* (spectavit), il cria, il se passionna, il emporta de là une ardeur folle qui l'excita à revenir, non seulement avec ceux qui l'avaient entraîné, mais à leur tête et à en entraîner d'autres ! »

On remarquera combien saint Augustin insiste sur les termes qui notent la vision ; car c'est par la vue que la passion du cirque est entrée en Alypius. Il a bien remarqué la puissance de la vision sur le cœur de l'homme : par l'organe de la vue ce qui se passe hors de lui entre en lui et le bouleverse.

La spéculation spirituelle, perception de la réalité spirituelle.

Ces divers exemples nous maintiennent sur le plan de la réalité sensible, de l'organe corporel de la vue. « Spéculatif », en grec comme

---

très justement. Nous n'étudions donc pas pour eux-mêmes ces textes que nous allons citer ; mais nous les considérons comme des témoins de choix, pour nous révéler la conception ancienne de la spéculation, dans la ligne des philosophes grecs, surtout platonisants, qui se continuera jusqu'au moyen âge.

en latin, en est venu ensuite à désigner aussi celui qui aime regarder les réalités spirituelles. C'est évidemment la philosophie qui a introduit ce sens par le jeu de l'analogie du langage. Spéculatif voudra donc dire : celui qui aime regarder un spectacle spirituel, chercher la Vérité, contempler le Beau, le Bon, au sens platonicien. Et de même que la spéculation d'ordre sensible était une sorte d'absorption du sujet dans l'objet par le moyen du regard, ainsi la spéculation philosophique sera une sorte d'absorption du philosophe par la réalité spirituelle qu'il aperçoit. Le spéculatif en ce sens ne sera nullement un songe-creux, mais celui qui a découvert une réalité spirituelle plus vraie que le semblant de réalité des choses sensibles, qui a été saisi par elle; elle s'est imposée à lui, à son regard intérieur, comme existante; il s'est épris d'elle jusqu'à la passion, jusqu'à ne plus vouloir vivre que pour elle, pour la mieux connaître. On peut définir ce spéculatif comme un amant de la vérité spirituelle. Et s'il néglige les réalités sensibles, ce n'est nullement par un manque du sens du réel, mais au contraire parce que ce sens est en lui si fort et si pénétrant qu'il ne peut se satisfaire de la connaissance du monde sensible dont l'être est tout mêlé de non-être et d'irréel, qui n'est pas à soi-même son fondement à être, voué à disparaître dans le mouvement universel.

La « spéculation » de la foi décrite par saint Augustin.

Nous demanderons encore à saint Augustin d'illustrer pour nous cette signification forte de l'adjectif « spéculatif ». Nous sommes transportés avec lui dans l'ordre de la foi et de la spéculation chrétienne. Dans ses *Confessions* encore (au livre VII, chap. 10), il nous décrit avec une justesse admirable un moment de « spéculation » dont il a été favorisé. Qu'on nous permette de commenter ce texte avec quelque détail; il vaut la peine d'une méditation attentive.

« Averti par ces lectures (néo-platoniciennes) de faire un retour sur moi-même, j'entrai sous votre conduite dans mon for intérieur; je l'ai pu parce que ' vous êtes devenu mon soutien '. J'y entrai et *je vis avec l'œil de mon âme* si peu pénétrant qu'il fût (*vidi qualicumque oculo animae meae*), au-dessus de cet œil de l'âme (*supra eundem oculum animae meae*), au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable; non pas cette lumière vulgaire qu'aperçoit toute chair, non plus qu'une lumière du même genre, mais qui serait plus puissante, beaucoup plus éclatante, et remplissant de sa force tout l'espace. Non, ce n'était pas cela, mais une lumière différente, tout à fait différente (*aliud, aliud valde ab istis omnibus*). Elle n'était pas au-dessus de mon esprit, comme l'huile au-dessus de l'eau, comme le ciel au-dessus de la terre. *Elle m'était supérieure car elle m'a créé; je lui étais inférieur, ayant été créé par elle* (*superior quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea*). Celui qui connaît la vérité la connaît et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est la charité qui la connaît. »

Il s'agit bien ici de vision, de spéculation, au sens où nous les avons entendues : *vidi oculo animae meae*. L'objet de cette vue est propre

à toute vision, une lumière. Mais tout de suite saint Augustin éprouve le besoin de préciser qu'il s'agit d'une vue et d'une lumière très différentes de ce que nous avons coutume d'appeler ainsi. C'est une vision et une lumière d'un autre ordre que la vue corporelle de la réalité sensible, étendue. Cette lumière n'était pas simplement plus forte ou plus pénétrante que la lumière sensible qui laisse subsister des ombres et des obscurités et n'éclaire qu'une partie des êtres. C'était tout autre chose (*aliud, aliud valde*). Elle n'était pas simplement supérieure à la lumière sensible, comme le ciel est au-dessus de la terre, mais reste néanmoins du même ordre spatial. Il faut se souvenir ici que la grande difficulté de saint Augustin pour accepter l'existence de Dieu était son incapacité de concevoir un être qui ne fût pas étendu dans l'espace et mesurable, d'imaginer un pur esprit.

« J'étais incapable de concevoir une autre substance que celle qui est visible à nos yeux. Je ne vous concevais plus, mon Dieu, nous la forme d'un corps humain...; mais qu'elle autre conception se faire de vous, c'est ce que je ne voyais pas ». — « Ce qui n'occupait point d'espace me paraissait *un néant, un parfait néant* (*nihil mihi esse videbatur, sed prorsus nihil*) et non un simple vide comme si on ôtait un corps d'un lieu et que ce lieu subsistât vidé de tout corps, soit terrestre, soit humide, soit aérien, soit céleste; ce qui constituerait tout de même un lieu vide, quelque chose comme un néant spacieux » (*Confes.*, liv. 7, ch. 1).

Gardons-nous d'un étonnement facile et trompeur devant la difficulté de saint Augustin à concevoir un être spirituel et non spatial. Sans doute sommes-nous accoutumés, par l'enseignement chrétien traditionnel, à la notion d'esprit pur, à distinguer réalité spirituelle et réalité sensible, à admettre sans objection l'existence du monde spirituel. Mais si nous y regardions de près, si nous nous examinions en toute franchise, nous remarquerions que nous sommes restés au fond aussi matérialistes que saint Augustin en sa jeunesse. Si nous jugions de notre pensée véritable non plus tant d'après nos idées abstraites héritées de notre milieu, sans reprise personnelle, mais selon la pensée spontanée qui se révèle en notre action, en nos réactions directes devant le monde, nous devrions bien avouer que nous accordons souvent à ce qui est esprit une réalité plus imaginée et verbale qu'éprouvée, plus théorique qu'efficace et vivante, une valeur très limitée. Le matérialisme consiste justement à accorder la valeur de réalité aux seuls êtres sensibles, étendus, spatiaux, mesurés par le temps, sans parvenir à percevoir la réalité existentielle, dure comme sont les choses, de ce qui est spirituel.

Saint Augustin parvient donc ici à surmonter la réalité sensible pour apercevoir une réalité d'un autre ordre. Et comment décrit-il cet ordre nouveau d'existence? C'est une lumière pour les yeux de l'âme. « Elle m'était supérieure, car elle m'a créé; je lui étais inférieur, ayant été créé par elle ». Comme dans l'ordre sensible, il est toujours ques-

tion de « voir » et de « lumière » ; mais l'emploi des mots est ambigu ; il s'applique désormais à un ordre de choses inconnu, qui se découvre purement spirituel. De quelle vue, de quel œil, de quel regard s'agit-il ? De la vue qui perçoit l'être et le non-être, du regard de l'intelligence, de cette perception de l'esprit qui révèle l'être fondamental, le principe de tout être ; devant lui l'homme même qui regarde s'apparaît comme non-être par soi, simple créature. Cette lumière est la Vérité ; elle est l'éternité immuable, au-dessus, au-delà du temps. « Celui qui connaît la vérité, la connaît et celui qui la connaît, connaît l'éternité ». Cette lumière est souverainement aimable : « C'est la charité qui la connaît ».

La vue que décrit saint Augustin réunit donc ces traits : elle porte sur l'être ; non toutefois sur n'importe quelle forme d'être, mais sur une réalité nouvelle, transcendante au sensible ; celle-ci s'impose avec une telle force à celui qui la voit, qu'il disparaît en quelque sorte à ses propres yeux et reconnaît devant cette réalité première son propre néant par soi. Ce que saint Augustin voit est lumière ; ce n'est pas un objet éclairé par une lumière différente de lui, comme les objets de la vue sous les rayons du soleil ; c'est la lumière elle-même qu'il aperçoit et qui tombant sur lui le convainc d'être créé. Cette lumière est vérité. Non pas cette vérité abstraite de la pure logique, qui réunit les idées formées par l'esprit humain, mais une vérité qu'on peut bien appeler existentielle parce qu'elle consiste en une perception de l'être et du non-être, une perception directe et si puissante qu'elle anéantit en quelque manière l'homme qui en est le sujet. Cette lumière est éternelle, immuable en son être absolu, à l'encontre de la mutabilité de l'être de toute créature et de l'homme qui est comme un entre-deux de l'être et du néant, ne possédant pas l'être par soi.

Ce n'est pas enfin une froide lumière éclairant l'esprit sans mouvoir le cœur ; elle le bouleverse plutôt et excite la charité, et le lien de la lumière à l'amour est si étroit que seuls ceux qui l'aiment peuvent apercevoir et connaître la lumière : « Caritas novit eam ». Et saint Augustin résume toutes les caractéristiques de la lumière qu'il a perçue en cette unique exclamation : « O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas ».

Précisons ce qui fait l'importance de la découverte de saint Augustin. Elle ne consiste pas en une idée nouvelle surgie dans son esprit, fût-elle même comme la clé de voûte d'un système philosophique, l'affirmation centrale qui organise une synthèse de pensée. Il y va de bien plus que cela : d'un renversement dans la perception de la réalité. Alors qu'auparavant saint Augustin n'accordait valeur de réalité qu'au monde perçu par les sens et considérait comme pur néant et chimère inconcevable l'idée d'une nature n'entrant pas dans l'ordre

du sensible et de la matière, voici tout à coup qu'il perçoit intérieurement, qu'il voit par l'œil de l'âme un être tellement réel qu'il convainc de néant cette réalité sensible si irréductiblement imposante, il y a un instant, et l'homme même qui connaît et qui voit. Ce qui était l'unique réalité devient comme néant, simple créature, et ce qu'on n'imaginait pas qu'il pût exister, acquiert la plénitude de la réalité absolue. Ce bouleversement atteint au fondement même de la vue de l'homme sur le monde parce qu'elle le touche en son existence, en son sens de l'existence. Saint Augustin est touché ici plus profondément que si on le frappait d'un glaive. Pourrait-il douter de l'existence du glaive qui le frappe? Voici que son âme est pénétrée jusqu'en son centre, en sa conscience d'être : elle voit qu'elle n'existe pas par elle-même devant Dieu, seul existant immuable. Saint Augustin est affecté au-delà de toutes ses idées, apprises dans les écoles, glanées dans ses lectures, ruminées dans ses méditations, élaborées dans ses entretiens avec ses amis. Vainement il les avait tournées et retournées; elles l'avaient convaincu seulement de l'incapacité où il était d'y voir clair; elles l'avaient laissé profondément insatisfait et torturé sans repos. Il se trouvait comme perdu à l'intérieur d'un labyrinthe dont il se prenait à douter qu'il lui livrerait jamais une issue. Mais voici qu'une lumière inconnue se révèle à lui, attirant ses regards avides; autour de cette réalité nouvelle et bouleversante l'univers va s'organiser à ses yeux d'une manière toute renouvelée.

C'est là une révolution dont l'ampleur fait songer à Descartes et à son Cogito. Mais alors que ce dernier posait au fondement de sa philosophie l'existence de l'homme pensant, Augustin pénétrait plus profond, parvenait à l'être divin, principe de toute existence, et fondait une théologie. Descartes et la philosophie moderne essayeront de créer un nouvel univers à partir de l'existence de l'homme; saint Augustin aperçoit l'être fondamental autour de qui gravite toute chose et veut lui soumettre l'homme tout entier et le monde.

« Vous êtes mon Dieu; après vous je soupire jour et nuit ». Encore une fois, l'objet de cette vue ou de cette ' spéculation ' n'est pas une vérité abstraite, la solution d'un problème que l'on discute; mais une réalité si aimable au cœur de l'homme qu'il s'éprend d'elle et, comme un amant, soupire jour et nuit après elle. Cet objet est une personne qui touche le cœur d'une autre personne et tout le livre des Confessions sera un dialogue entre elles.

« Quand j'ai commencé à vous connaître, vous m'avez haussé vers vous pour me faire voir *qu'il y avait quelque chose à voir, mais que je n'étais pas encore en mesure de le voir* » (*tu assumpsisti me ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem*). Nous trouvons ici une des expressions les plus justes d'un des caractères

de l'acte de foi. Augustin connaît, voit qu'il y a quelque chose à voir, et il en est bouleversé : mais il voit aussi qu'il est encore incapable de le voir. Il voit qu'il y a quelque chose à voir. Lui qui, malgré ses efforts et sa bonne volonté estimait pur néant ce qui ne tombait pas sous les sens, perçoit l'existence d'un être supra-sensible, non spatial, qui s'impose plus fortement à lui que la présence d'un corps. Il y a quelque chose à voir; l'esprit d'Augustin émerge du flot tumultueux des idées contradictoires où il se débattait et perçoit cette chose formidable, l'existence de Dieu, indubitable comme un fait, qui est là sans qu'on puisse empêcher qu'il y soit. Et cet être l'attire à lui par le désir d'exister et de vivre; il se présente comme bon à voir. C'était donc là une connaissance dynamique, mettant en mouvement l'esprit et le cœur d'Augustin vers un progrès continu dans la connaissance de cet être, suscitant en lui une tension extrême entre ces deux pôles : son propre néant et cet être mystérieux qui l'a extrait du néant et l'attire puissamment.

« Je n'étais pas encore en mesure de le voir ». Une connaissance mêlée d'inconnaissance; une vue qui n'est pas encore une vision. Ce n'est pas la ténèbre complète, car on voit quelque chose à voir, si bien que toutes les idées et les valeurs antérieures sont changées sous cette lumière nouvelle. Mais ce n'est pas encore la vision, loin de là. C'est un peu comme dans la nuit, la première lueur de l'aurore : on ne voit pas encore le soleil, mais on sent qu'il est là, qu'il approche, et sa lumière attire les regards vers l'orient. Connaissance propre à la foi; perception d'une existence, d'une présence, d'une lumière à venir et cependant éclairante déjà, qui engendre un mouvement de tout l'être pour la voir; mais nous ne pouvons l'apercevoir encore parce que notre vue est trop faible.

« Et vous avez ébloui la faiblesse de mes regards (*et reverberasti infirmitatem aspectus mei*) par la violence de votre rayonnement, et j'ai tremblé d'amour et d'horreur. Je me trouvais loin de vous dans une contrée étrangère (*in regione dissimilitudinis*), je croyais entendre votre voix d'en haut : « Je suis l'aliment des forts; grandis et tu me mangeras. Tu ne me transmueras pas en toi, comme la nourriture de ton corps, mais c'est toi qui seras transmué en moi ». Comment douter encore de l'existence de cette lumière dont il éprouvait la violence? Elle était si forte qu'il en avait comme mal aux yeux de l'âme. Cette lumière sur lui, sur son cœur, le faisait frémir d'amour et d'horreur, d'amour pour la voir, d'horreur de se voir si indigne, si dissemblable d'elle. C'était une lumière exigeante, qui voulait de lui qu'il devint semblable à elle, qui le transissait d'effroi à se voir différent d'elle. Mais cet effroi ne le rejetait pas à l'écart de la lumière : l'attrait de l'amour prévalait et l'effroi se mettait au service de l'amour pour indiquer à Augustin la voie de la similitude.

« Je suis l'aliment des forts : grandis et tu me mangeras ». Ce mode d'expression nous indique encore toute la réalité de la « vue » de saint Augustin. On ne se nourrit pas d'une simple idée ; la nourriture est une réalité solide qui soutient l'homme dans son existence. Ainsi en va-t-il de la lumière qui doit produire en Augustin la vie et la croissance, ce lent progrès organique qui se développe peu à peu, transformant l'homme entier, si lentement qu'à peine aperçoit-on le travail qui se fait. Une nourriture si forte toutefois que tout le monde ne peut la prendre ; elle convient aux seuls adultes spirituels.

« Tu ne me transmueras pas en toi, comme la nourriture de ton corps, mais c'est toi qui seras transmué en moi ». Nouvelle indication d'un renversement des valeurs humaines dont le centre n'est plus l'homme qui prend la nourriture, mais Dieu qui transforme l'homme à sa ressemblance, d'une transformation profonde et plénière atteignant l'être en son entier, comme fait la substance nourricière.

« Je connus alors que ' vous avez puni l'homme à cause de son iniquité ' et ' que vous avez fait sécher son âme comme une toile d'araignée ' ». C'est l'iniquité, c'est la faute morale qui cause les maux de l'homme ; c'est elle qui le rend ' dissemblable ' à Dieu et provoque en lui le sentiment d'horreur devant Dieu. C'est le péché qui fait errer l'homme dans les ténèbres, loin de la lumière, et le rend incapable de la voir telle qu'elle est.

« Et je dis : n'est-ce donc rien que la vérité, parce qu'elle ne s'étale pas dans un espace fini ou infini ? Et vous m'avez crié de loin : ' Allons donc, mais c'est moi Celui qui suis ! ' » Augustin étonné reprend son interrogation première : que vaut donc mon raisonnement ? n'était-il pas sot de dire que la vérité n'était rien pour n'avoir pas d'étendue ? Et la réponse lui parvient de loin, de la région supérieure où habite la lumière : loin de ne pas exister pour n'être pas étendu, je suis Celui qui suis, l'être par soi, fondamental.

« Et j'ai entendu, comme on entend dans son cœur, et je n'avais plus de raison de douter : il m'eût été plus facile de douter de ma vie que de l'existence de la vérité ' qui se manifeste à l'intelligence par la création ' ». Notation psychologique capitale et révélatrice : cette vue était si certaine, si indubitable, qu'Augustin aurait plutôt douté de son existence propre que de celle de cet être qu'il nomme vérité. Ici encore on pensera au Cogito de Descartes, au doute qu'il a vaincu ; mais l'indubitable et le fondement de toute certitude n'est plus le « ergo sum » ; c'est l'existence de la lumière de vérité qui fait pâlir la certitude de l'existence propre. Sur cette pierre angulaire ferme, Augustin réorganisera sa vue de l'univers, car l'univers et lui-même ne sont que des êtres relatifs autour de l'être absolu.

« Je regardai alors toutes les choses qui sont au-dessous de vous

et je vis que ni elles ne *sont* absolument, ni elles *ne sont pas* absolument. Elles *sont,* venant de vous ; elles *ne sont pas,* n'étant pas ce que vous êtes. Car cela *est* vraiment qui demeure immuablement » (*Confes.,* liv. VII, ch. 11).

Conclusion de la description par saint Augustin de la « spéculation » chrétienne.

Résumons les traits que nous a fournis l'analyse de cette merveilleuse page du Docteur d'Hippone pour notre dessein de découvrir ce que peut être l'authentique spéculation chrétienne. Saint Augustin nous livre son fondement, la « vue » qui en est le centre. Il s'agit bien de *voir,* de cet acte de l'esprit qui perçoit l'être, par opposition à ce qui n'est pas ou n'a que l'apparence d'être, acte de cette faculté de l'homme qui, au-delà de tous les êtres changeants et limités dans l'espace et dans le temps, est en quête de l'être absolu et immuable, sans accepter de repos avant de l'apercevoir. Ce n'est pas une recherche de pure intelligence, au sens où nous l'entendons communément, mais une quête de l'homme tout entier, cœur et esprit, amour et intelligence.

Mais voici que celui qui cherchait, sans pouvoir imaginer rien qui existât en dehors de lui-même et du monde spatial, est frappé d'une lumière intérieure inconnue, éloignée de lui comme ce qui existe par soi l'est de ce qui est néant par soi, un abîme entre les deux. Cette lumière lui fait voir qu'il y a quelque chose à voir et son incapacité encore de la voir telle qu'elle est. Elle l'invite à se transformer intérieurement cherchant à mieux la voir ; elle imprime en son cœur un mouvement pour la voir si profond que toute la vie d'Augustin sera désormais une quête de la vision, un progrès vers elle, où seront engagées aussi toutes les créatures. Nous nous trouvons au point de départ de toute la « spéculation » augustinienne, à cet instant décisif qui fait de sa vie entière une « spéculation », une recherche pour voir. Nous sommes aussi au point de départ de la théologie chrétienne qui est toute recherche de la foi pour voir, pour découvrir son objet, ' fides quaerens intellectum '.

Nous pourrions donc décrire cette spéculation comme l'acte de voir qu'existe l'être fondamental, créateur de tout être, sans le voir encore tel qu'il est. L'origine de cet acte, sa cause, n'est pas la puissance de l'intelligence humaine, mais cet être lumineux qui se révèle lui-même et s'impose au regard d'une façon si indubitable que l'on douterait plutôt de sa propre existence que d'elle. Son effet est tel qu'elle renverse toutes les catégories humaines et impose une vue nouvelle du monde. Elle atteint l'homme tout entier, esprit et cœur, et exige de lui qu'il oriente toute sa vie, toute son action morale à la fin de progresser dans la ' spéculation ' de cette lumière, vers la vision de son essence.

Spéculation passive et spéculation active.

Notons en outre une différence essentielle entre la « spéculation » du spectateur au théâtre ou au cirque et la « spéculation » spirituelle que nous a décrite saint Augustin. Au théâtre, au cirque, il existe une différence radicale entre le comportement du spectateur et celui des acteurs, des combattants aux jeux publics. Le spectateur est sans doute remué par le spectacle jusqu'à la passion; mais c'est à la condition de demeurer spectateur pur et passif, de ne pas devoir participer à l'action. Si on lui demandait de descendre dans l'arène, son plaisir se changerait en effroi, en crainte tremblante. Le spectateur est donc un homme non engagé, qui ne fait rien à l'action, qui n'est aucunement mis en question par elle, qui ne court aucun danger. Il existe donc une opposition entre le comportement du spectateur et celui de l'acteur, si bien que l'on ne peut être l'un et l'autre ensemble.

Au contraire, dans le cas de la « spéculation » spirituelle décrite par saint Augustin, il ne s'agit plus d'une « vue » désengagée, d'un regard jeté sur un pur spectacle, fût-il immatériel, comme un penseur contemple un système d'idées. Le spectateur, si l'on peut encore employer le mot, fait ici partie du spectacle, de l'action qui se joue. Il est saisi lui-même, atteint jusqu'en son être intime, mis en question tout entier, car il s'aperçoit comme un néant qui désire être devant l'être absolu qui lui donne tout ce qu'il est. Il est touché d'amour et d'horreur. Il est poussé dans un mouvement qui va le transformer complètement à l'image d'un autre que lui. Il ne s'agit plus d'une action corporelle limitée, comme aux jeux du cirque accordant à l'homme une perfection restreinte, d'être un bon gladiateur, par exemple; l'action exigée de lui va le marquer dans son être personnel : il sera un homme bon ou mauvais devant Dieu. La « spéculation » de l'être absolu porte une obligation également absolue sur l'homme : qu'il délaisse la « regio dissimilitudinis » où règnent le péché et l'iniquité, pour acquérir la ressemblance de la Vérité. Devant celle-ci le comportement du spectateur pur est inadmissible; il serait un refus de suivre l'exigence morale que porte la Vérité sur l'homme.

Cette différence entre le comportement du spectateur d'une réalité sensible et la « spéculation » de l'être absolu est capitale pour la relation entre la spéculation et la pratique, entre la contemplation et la morale. Ici action et spéculation ne s'opposent plus comme deux comportements contraires; la spéculation réclame l'action qui transforme l'homme comme le moyen d'atteindre à une spéculation plus parfaite. La spéculation donne sa fin à la morale directrice de l'action : la vision plénière de Dieu. « Je voyais qu'il y avait quelque chose à voir, mais que je n'étais pas encore capable de le voir ». C'est par l'action

morale que l'on devient « capable de le voir ». L'agir moral entre ainsi au service de la « spéculation ».

La béatitude dans la spéculation selon saint Thomas.

C'est en songeant à une telle « spéculation » que saint Thomas affirmera que la béatitude parfaite consiste dans un acte de l'intellect spéculatif, dans la vision, acte parfait de l'intelligence qui est notre faculté spirituelle de «voir ». C'est aussi selon cette acception plénière qu'il faut comprendre la conception thomiste de la théologie, contraire à celle de saint Albert, de saint Bonaventure; pour saint Thomas cette science est premièrement spéculative et secondement pratique, la spéculation fixant sa fin ultime à la pratique dans la vision de Dieu. Cette thèse, mal comprise, quand on conçoit la spéculation comme une œuvre d'intellectuels en chambre, fait imaginer la théologie comme une science désincarnée, abstraite, planant au-dessus de la vie chrétienne sans se rendre compte qu'elle se vide ainsi de sa valeur authentique. Pour un saint Thomas au contraire la vie morale chrétienne prend toute sa signification de son ordonnance à la « spéculation » de Dieu, au progrès dans sa révélation intérieure, vers la vision de ce qu'il est.

Spéculatif et contemplatif.

Nous avons recherché jusqu'à présent le sens authentique et fondamental du mot *spéculatif* en nous basant sur l'étymologie grecque et latine qui en fait un acte de la vue, corporelle et spirituelle : voir, regarder. Cependant le terme, en latin déjà, en français surtout, ajoute une nuance à l'acte de simple vision : celle de *chercher* à voir. En latin, *speculari* veut dire : guetter, épier, faire effort pour voir une chose qui va paraître. En français aussi *spéculation* signifie plus précisément chercher à voir, faire effort pour voir ou pour trouver une chose que l'on ne voit pas encore ou que l'on distingue mal. Cet élément d'effort pour voir a même pris le pas, dans la langue française aux perspectives plutôt psychologiques et subjectives, sur l'élément de simple vision d'un objet extérieur, qui était premier dans l'acception du mot. « Spéculation », en français, évoque d'abord cet effort de tête, d'organisation d'idées et de notions, qui constitue le travail de recherche de l'esprit, au point que le but de cette recherche, la vision, s'est estompé. Un spéculatif est un manieur d'idées; on l'opposera à l'intuitif, qui, lui, voit d'un coup la vérité ou ce qu'il faut faire. Dans une acception dérivée, on parlera même de spéculations boursières, où il n'est plus du tout question de voir pour le plaisir de voir, mais de rechercher, d'imaginer des arrangements profitables des valeurs boursières.

Il est donc utile en français de distinguer *spéculation* d'un autre terme qui désigne plus directement l'acte simple de vision spirituelle recherché pour lui-même : contempler, contemplation, contemplatif. Déjà d'ailleurs l'adjectif latin *contemplativus* servait, dans la langue philosophique, à traduire le θεωρητικός grec. On pourrait de la sorte distinguer contemplation et spéculation en disant que spéculation désigne l'effort pour voir la réalité spirituelle dont on voit qu'elle existe, qu'elle est bonne à voir, sans qu'on puisse encore la voir parfaitement. Toute la théologie est bien ainsi une spéculation, un effort de l'intelligence pour mieux voir et connaître la vérité qui s'est révélée à la foi ; elle est l'œuvre de la « fides quaerens intellectum ». Mais il faut bien noter qu'ici l'effort de la raison n'est pas premier ; il est comme un serviteur pris entre le « voir qu'il y a quelque chose à voir » et qui vaut la peine d'être vu, entre l'acte de foi premier, et une vue de plus en plus parfaite de cette vérité déjà confusément perçue. De cette manière, le théologien n'apparaît plus au contemplatif comme un rationaliste larvé ; le travail théologique doit être au service de la contemplation. Celle-ci désignera plus directement l'acte simple de voir la Vérité divine, dans la mesure évidemment où la foi le comporte, cet acte où l'homme subit l'action divine révélante à la manière dont l'objet s'impose à la vue. Toutefois cette passivité primordiale requiert de l'homme son effort propre de raison, afin de mieux voir ce qui lui est ainsi révélé, découvert, dans le clair-obscur de la foi. De la sorte la contemplation appelle le travail théologique de spéculation et ne peut s'en dispenser, car Dieu veut que l'homme apporte son effort propre à l'œuvre de la révélation.

En somme, spéculation et contemplation désignent la même réalité : la vue progressive de la Vérité divine que la foi procure à l'homme ; mais l'un désigne cette action humaine plus directement par son aspect de simple vision, sur un mode plutôt passif, l'autre par son aspect d'effort pour mieux voir, sur un mode plus actif et rationnel.

Chez saint Thomas cette distinction n'est pas faite et pour lui les termes *speculativus* et *contemplativus* sont pratiquement équivalents. On pourra donc traduire son affirmation : *sacra scientia est magis speculativa quam practica*, de cette manière : la théologie est une science plus contemplative que pratique ou active ; cette traduction est plus évocatrice pour nous, par là plus exacte. Toutefois les deux termes sont d'origine historique différente. Saint Thomas emploiera *speculativus* dans les traités d'inspiration aristotélicienne (voir I, q. 1, a. 4 ; I^{a} II^{ae}, q. 3, a. 5). Il usera de *contemplativus* dans les traités où ses sources sont des auteurs spirituels chrétiens, comme dans le traité des états de vie (II^{a} II^{ae}, q. 179, 180).

Cette équivalence mise par saint Thomas entre *speculativus* et *contemplativus* unissant deux traditions différentes, la réflexion philosophique aristotélicienne et la pensée spirituelle et mystique chrétienne, nous prouve que la spéculation avait bien pour lui la signification forte et pure que nous a permis de dégager saint Augustin. Nous n'avons pas à nous attarder sur ce point; qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur au traité des états de vie de la IIª IIªᵉ.

Dès le début de ce traité saint Thomas note comme allant de soi l'équivalence entre *contemplativus* et *speculativus* : « Activum autem et contemplativum sive speculativum et practicum sunt differentiae intellectus » (IIª IIªᵉ, q. 179, a. 1, obj. 2). Tout au long du traité, il utilise abondamment les textes de saint Grégoire en particulier et d'Aristote, pour étudier la nature de la vie contemplative, alors que le premier n'emploie jamais que l'adjectif *contemplativus* et le second seulement *speculativus*.

L'article 1 de la question 182 est spécialement significatif à ce propos. Pour établir la priorité de la vie contemplative sur la vie active, saint Thomas reprend les huit raisons qu'énumérait Aristote dans l'Ethique à Nicomaque (l. X, c. 7; 1177 a.17-b 4), en faveur de la primauté de la spéculation. Aristote y emploie les termes « theôrètikè, theôrein » traduits par *speculativa* et *speculari* dans le texte latin utilisé par saint Thomas. Celui-ci farcit ces raisons de références scripturaires et patristiques où l'on peut remarquer la répétition des termes se rapportant à la vue, acte central de la spéculation : l'interprétation grégorienne du nom de Rachel en « visum principium », symbole de la vie contemplative, tandis que Lia, symbole de la vie active, est dite « lippis oculis, quia, dum occupatur in opere, minus videt ». Ensuite les citations des psaumes : ut inhabitem in domo Domini, omnibus diebus vitae meae, ut *videam* voluntatem Domini; — vacate et *videte* quoniam ego sum Deus; — in lumine tuo *videbimus lumen*. Notons encore dans l'ad 2, la citation de Boèce qui use du vocabulaire aristotélicien : « Humanas animas liberiores esse necesse est cum in se mentis divinae *speculatione* conservant ».

Il est donc manifeste que la signification du terme *speculativus* chez saint Thomas se situe bien dans la ligne de la pensée augustinienne et chrétienne autant qu'aristotélicienne.

On devra toutefois éviter à l'égard de saint Thomas une méprise que l'on s'étonne de trouver si commune : on croit connaître sa doctrine et on l'interprète, non pas d'après son texte, sérieusement et scientifiquement étudié, mais selon l'exposé diminué et partiel qu'en donnent les manuels modernes écrits ' ad mentem sancti Thomae ', ou selon l'enseignement incomplet reçu dans les écoles. On juge d'une pensée créatrice, pleine de la sève d'une foi vive et d'une raison géniale, par une scolastique vieillie et décadente, rationalisante, déformée par bien des vicissitudes, et sclérosée comme l'est tout enseignement humain traditionnel et séculaire. On se ferme ainsi le chemin vers une compréhension enrichissante de la doctrine d'un des plus grands et des plus profonds théologiens de l'Eglise; cela, par myopie intellectuelle et par faiblesse à pénétrer sous une rude écorce dans une pensée exprimée en une forme déconcertante, à première vue, pour le lecteur moderne non initié. Ce pain destiné aux adultes était trop dur pour la dent des petits enfants; ils l'ont jeté à terre en lui reprochant de n'être rien qu'une croûte sèche, de n'avoir pas le bon goût des friandises et de ne pouvoir nourrir.

Il faut bien avouer que l'on rencontre chez les scolastiques tardifs une spéculation dévalorisée, tournant à vide et peu productive, coupée des forces vives de la pensée moderne et se complaisant dans le raffinement logique, dans le travail d'accommodement aux problèmes nouveaux de thèses vieillies, admises à priori et comprises selon des perspectives trop étriquées. Mais ce n'est là que

l'ombre déformée de la spéculation telle que l'entendait un saint Thomas à la suite d'un saint Augustin. On ne juge pas de la valeur d'un arbre par les branches mourantes attachées à son tronc.

CONCLUSION

Nous avons essayé de dégager la signification profonde du mot *spéculatif* avec le halo de sentiments et le coefficient de valeur humaine qui l'affecte aujourd'hui. Spéculatif est devenu un terme à nuance péjorative, à valeur pauvre, qui, s'opposant à pratique, à positif, à expérimental, désigne un ordre de pensée pure, un monde humain soupçonné d'irréel, fait de catégories abstraites et mal vérifiables formées à priori suivant les lois de la pure logique; un monde qui est comme le double idéel et l'ombre du seul monde réel atteint par l'expérience sensible et les sciences expérimentales.

Nous nous sommes efforcé de corriger cette acception du terme *spéculatif* en recherchant le sens qu'il avait à l'origine dans la pensée grecque et latine, fondé sur l'acte de *voir* un spectacle sensible, puis spirituel, de voir ce qui se passe, puis l'Etre, le Bien, le Beau, etc. Nous avons trouvé dans les Confessions de saint Augustin une admirable expression de la ' spéculation ' chrétienne, de ce « voir qu'il y a quelque chose à voir quoiqu'on ne soit pas encore capable de le voir », principe d'une recherche amoureuse pour mieux voir l'être divin qui commence à se révéler. Dans cette ' spéculation ' s'opère une révolution pour l'homme tout entier : l'être absolu, dont il ne parvenait même pas à concevoir l'existence supra-sensible s'impose par lui-même à la vue au point de rejeter dans le néant par soi le monde et l'homme même qui voit. Le sens du réel chez l'homme est transformé : le réel premier n'est plus l'homme lui-même ou l'être sensible, mais Dieu seul. Cette ' spéculation ' première est au fondement d'un mouvement de recherche ' spéculative ' où l'homme est engagé tout entier, esprit, cœur, action, en vue d'atteindre la parfaite ' spéculation ' dans la vision de Dieu. Une telle spéculation n'est plus opposée à la pratique, à l'expérience sensible, mais elle l'entraîne à sa suite, pour son service, afin de transformer peu à peu l'homme à la ressemblance de la Vérité et de le rendre capable de la voir telle qu'elle est. Cette spéculation est l'acte de perception du réel divin au fondement de tout ce qui existe. Il serait ridicule à ses yeux de la soupçonner encore d'irréalisme, de l'accuser de se détacher de la vie pratique et concrète pour courir après des ombres. Elle n'est plus une pauvresse à qui l'on refuse l'entrée du temple de la science. Elle est la reine qui emploie à son service toutes les sciences humaines et leur accorde leur valeur authentique, leur portée d'éternité.

La Sarte-Huy Servais PINCKAERS, O.P.
Couvent des Dominicains.

Louis Querbes (1793 - 1859)

RECHERCHES SUR L'EVOLUTION DE LA PASTORALE AU XIX[e] SIECLE

I. EN CHRÉTIENTÉ LYONNAISE.

Comme aux jours de la Gaule chrétienne, l'Eglise de Lyon est à l'avant-garde de la restauration religieuse en France au XIX[e] siècle.

L'affreux martyre qu'elle a subi pendant la Terreur porte ses fruits de sainteté. Les héros de la clandestinité, les Linsolas, les Ruivet, les Ricorbet, rentrent en scène. Du séminaire de Saint-Irénée montent de nouvelles générations cléricales où voisinent Jean-Marie Vianney, Marcellin Champagnat, Jean-Claude Colin et les futurs maristes. Dans son groupe des Pères de la Croix, qui deviendront les Prêtres de Saint-Irénée ou des Chartreux, M. Bochard prépare une pépinière épiscopale, avec Donnet, Dufêtre, Cœur, Loras, Mioland, de la Croix d'Azolette, auxquels il faut joindre les fondateurs de l'Adoration perpétuelle du Sacré-Cœur de Jésus, L. Furmion, des Sœurs de la Sainte-Famille de Lyon, P. Pousset, des Franciscaines de la Tour-Pitrat, J. J. Crevat. Dans cet essor, la sainteté se met au service de la pastorale. Les fondations se multiplient pour l'éducation chrétienne des enfants : pour les garçons, Lyon en compte quatre importantes : les Petits Frères de Marie de M. Champagnat, les Frères du Sacré-Cœur d'A. Coindre, les Frères de la Croix de Jésus-Christ de M. Bochard, sans omettre les Frères des Ecoles chrétiennes que, d'un coup de maître, le cardinal Fesch a ramenés dans son diocèse [1].

Dans cette « turba magna », il faut se garder d'oublier Louis Querbes, le fondateur des Clercs de Saint-Viateur. L'année 1959 amène le centenaire de la mort de saint Jean-Marie Vianney et le voici de nouveau à l'honneur. C'est justice : il est, par excellence, le prêtre de Jésus-Christ ; il est, par antonomase, le curé d'Ars. Songera-t-on aussi au curé de Vourles, son compagnon de séminaire, son émule de sainteté, qui mourut la même année, le 1[er] septembre 1859? Sans

---

1. Sur ce service social rendu par l'Eglise à la cause de l'instruction populaire, voir le livre du chanoine Garnier, *L'Eglise et l'éducation du peuple,* Paris, 1923.

doute, il n'a pas, quarante ans durant, opéré le miracle constant de conversions de foules dans un humble village; mais il a, au prix de labeurs et de vertus héroïques, suscité une famille religieuse qui, aujourd'hui encore, prolonge son zèle et sa charité; il a inventé une formule de vie religieuse, à la fois neuve et traditionnelle, à laquelle les nécessités de l'apostolat moderne rendent un singulier regain d'actualité. A ce titre, il a sa place marquée dans l'évolution de la pastorale au XIX[e] siècle. C'est dans cette perspective que nous voudrions réfléchir un peu sur son œuvre, scruter son idée fondamentale, suivre ses réalisations laborieuses et multiples, recueillir enfin ses ressources d'avenir [2].

II. LES PRÉPARATIONS PROVIDENTIELLES.

A cette mission Louis Querbes était prédestiné par sa formation chrétienne et cléricale, par les premières activités de son ministère sacerdotal, par ses dons naturels et surnaturels s'épanouissant dans le sacrifice. Il tient la foi d'une famille d'artisans lyonnais qui jette dans son âme les premiers germes d'une vertu solide et éclairée. L'enfant est merveilleusement ouvert à la grâce de Dieu : à douze ans il est capable d'engager sa vie dans un vœu de chasteté. Il se sent appelé au sacerdoce mais, au lieu d'entrer au petit séminaire, il s'inscrit à la manécanterie de Saint-Nizier où, avec les lettres humaines, MM. Robier et Madurel lui donnent le sens du service de Dieu. En 1807, le cardinal Fesch, qui tient à la liturgie lyonnaise, lui impose la tonsure. Le curé de la paroisse, M. Besson, a remarqué cet Eliacin de quatorze ans, dont M. Deplace, un pieux laïque, est le précepteur. En 1812, cet élève peu ordinaire entre pour trois ans au séminaire de Saint-Irénée; en juin 1815, il est admis au sous-diaconat, tandis que J. M. Vianney et J. C. Colin reçoivent le diaconat. Aux quatre-temps de décembre 1816, le voilà prêtre et, en février 1817, tandis que M. Vianney va rejoindre M. Balley à Ecully, Louis Querbes revient à Saint-Nizier à titre de vicaire. Au presbytère, il vit en communauté avec des vétérans du sacerdoce qui exercent sur lui une

2. La *Vie du Père Louis Querbes*, par le R. P. Pierre Robert, Bruxelles, 1922, reste l'ouvrage fondamental auquel il faut se référer. Composée d'après les archives de l'Institut, elle est très complète, très objective et très étudiée. A l'occasion du centenaire de la mort du fondateur des Clercs de Saint-Viateur, Mgr L. Cristiani l'a résumée en un plus court volume, *Le Père Louis Querbes* (Paris, 1958) avec une sympathie très marquée qui rend très attachante la figure de son héros. Tous les écrits (lettres, sermons, notes, billets, etc.) du P. Querbes ont été admirablement recueillis, classés, ronéotypés, par le Fr. A. Larivière en dix volumes de *Documents*. Nous sommes heureux de lui exprimer notre reconnaissance de nous les avoir communiqués.

grande influence, MM. Marduel, Huet, Wurtz et surtout Linsolas, qui a longuement souffert pour la foi sous la Révolution et sous l'Empire. Le jeune vicaire trouve son champ d'action préféré dans la manécanterie qu'il transforme en une école cléricale de haute tenue chrétienne. Sans négliger la prédication ni les confessions, il concentre pendant six ans son zèle sur ce groupe de petits chanteurs à qui il donne une formation sérieuse. Liturgie, école, paroisse, la vie de Louis Querbes va se dérouler dans ces lignes avec une rectitude foncière, une lumière croissante, sans faiblesse aucune.

En octobre 1822, il est nommé curé de Vourles. Le village, voisin de Brignais, compte un peu moins de 800 habitants; le site est agréable, le sol fertile, la paroisse en friche. Le nouveau venu pourrait partager les doléances du curé d'Ars et du vicaire de La Valla : même ignorance religieuse, même grossièreté de mœurs, même abandon de l'église. Les quatre curés qui s'y sont succédé depuis 1801 y ont perdu courage dans un presbytère délabré, une église aux autels démolis, aux statues et aux tableaux brisés, qui fait songer à la misère de Bethléem plutôt qu'à la splendeur de la Jérusalem céleste. Adieu les beaux offices et les cérémonies impeccables de Saint-Nizier! Le nouveau curé est cependant bien accueilli : son jeune âge — 29 ans —, sa parole ardente, son abord facile lui gagnent la sympathie, puis la confiance. Comme à Lyon, il prêche à temps et à contre-temps, toujours avec doctrine et autorité, tonne contre les vices régnants, fait réfléchir aux « motifs de conversion ». A Pâques 1823, il recueille les premiers fruits de son apostolat, que des réactions impies mettent en relief; il restaure son église, enrôle un premier groupe d'âmes de bonne volonté dans une confrérie du Rosaire. Mais que sert de bâtir une église si l'on n'y adjoint une école? Le curé de Vourles n'hésite pas un instant. Dès octobre 1823, grâce à la générosité des demoiselles Comte qui, pendant trente ans, seront ses insignes bienfaitrices, il ouvre une école de filles, tenue par les Sœurs de Saint-Charles. Pour les garçons, il demande un Frère à M. Courveille, alors supérieur des Maristes de Lyon; il n'obtient pas de réponse. L'année suivante, un Frère des Ecoles chrétiennes, ayant quitté l'Institut pour s'orienter vers le sacerdoce, se présente à lui. De cet apprenti latiniste il fait son premier instituteur, son chantre, son sacristain, son catéchiste, son commensal et son compagnon.

III. LA GRANDE MISÈRE DE L'INSTRUCTION PRIMAIRE.

Il a en effet l'intuition très nette que la rechristianisation du peuple ne se fera pas sans sa rééducation à l'échelon de l'instruction primaire. Trente ans de révolutions et de guerres lui ont porté des coups

funestes que la Restauration n'a pas réparés. L'esprit religieux est disparu des mœurs comme des institutions. Le nombre d'illettrés est considérable dans le peuple des campagnes et l'opinion publique reste sur ce point dans une indifférence déconcertante. Veut-on toucher de près cette insouciance générale, qu'on relise l'enquête qu'en 1833, sur l'ordre de Guizot, Lorain recueillit pour le ministère de l'instruction publique. Elle porte sur les instituteurs, les élèves et les écoles. A grands traits, voici les résultats qui, sans être généraux, sans doute, se répètent le plus souvent [3].

« Peu de maitres, dit un rapport, sont capables : ils n'ont ni brevet, ni autorisation ». La plupart, obligés par leur naissance de vivre en domesticité ou de travailler la terre, ont cru qu'en se livrant à l'instruction, ils n'auraient rien à faire. « Leur espoir a été trompé ; ils ont cherché un autre métier, plus ou moins conciliable avec leur fonction, les uns, comme épiciers, arpenteurs, cabaretiers, forgerons, barbiers, aubergistes, avant ou après la classe et les jours de congé ; les autres, comme tisserands, bonnetiers, tonneliers ». D'autres, mieux doués, prennent charge de receveurs buralistes, secrétaires de mairie, sonneurs ou chantres. En été et à l'automne, la moisson ou les vendanges réclament leurs bras. « Tel d'entre eux porte chaque dimanche l'eau bénite, de maison en maison, dans l'espoir de recueillir quelques sous ; tel autre erre dans les rues avec une « brocotte » pour mendier quelques litres de vin ou avec une brouette pour recueillir, ici, du beurre ou des œufs, là, de l'orge et des pois ».

Ces dons en nature les dédommagent de la rétribution scolaire que leur refusent la commune ou les habitants. Car « c'est la parfaite indifférence des parents qui s'oppose au peuplement de l'école [4] ». Les réflexions entendues de droite et de gauche ne laissent pas de doute sur la mentalité générale. « Nous n'avons pas besoin d'un instituteur toute l'année, dit un maire ; il ne nous le faut que de la Toussaint à Pâques ; passé ce temps, chacun a besoin de ses enfants », pour les travaux des champs ou la garde des troupeaux. « Nos pères ne savaient pas lire ; ils ont vécu heureux, pourquoi ne pas les imiter ? » « Le soleil ne luit-il pas pour les ignorants comme pour les savants ? » « Le Médoc a besoin de vignerons et non de lecteurs »... « Quand vous aurez bourré nos enfants de géographie et d'histoire, qui est-ce qui plantera les pommes de terre ? Il suffit qu'ils sachent le catéchisme, lire et un peu écrire ». Parfois un sentiment moins noble encore inspire ces critiques. « Dans bien des communes, le conseil composé d'hommes peu aisés ne verrait pas sans jalousie l'instituteur jouir d'une médiocre aisance ». « Nous n'en savons pas plus qu'eux (nos enfants) et nous faisons nos affaires. Si nous les avions plus instruits, ils nous mépriseraient plus tard. Gardons-nous surtout d'apprendre à nos filles, elles en savent toujours trop. »

---

3. Dans tout ce paragraphe, nous suivons l'excellent article de G. d'Avenel, *Le goût de l'instruction et son prix depuis trois siècles* (*Rev. des Deux Mondes*, 15 août 1923, t. LII, pp. 827-835). C'est à cet article que nous empruntons toutes les citations des rapports de l'enquête Guizot. Dans le même sens, mais pour un secteur plus restreint, on peut lire avec profit l'article de Pierre Ziud (Fr. Laurent), *Recherches sur la situation du personnel enseignant des écoles primaires de l'arrondissement de Saint-Etienne sous la Restauration*, dans les *Cahiers d'histoire*, publiés par les universités de Clermont-Lyon, Grenoble, oct. 1958, pp. 359-372.

4. G. d'Avenel, *art. cit.*, p. 834.

Aussi ces parents malveillants reculent devant la moindre dépense : « Si l'on voulait les forcer... à acheter les livres indiqués par l'instituteur, ils retireraient plutôt les enfants de l'école ».

Et chacun en reste à son dialecte régional, dans les Flandres le flamand, en Bretagne le breton, en Alsace le bas allemand. « Tout le midi ne parle et ne comprend que le patois. (Les gens) prétendent qu'ils n'obéissent en cela qu'aux exigences de MM. les curés qui prêchent eux-mêmes en patois. « Parlez, disent-ils, la langue de vos pères ».

« De sorte que pour les enfants des communes rurales, les livres français sont aussi inintelligibles que le latin; s'ils lisent du français, c'est sans le comprendre ». Dans les Basses-Pyrénées les instituteurs parlent tous à leurs élèves le basque, « idiome, ajoute l'inspecteur, tout à fait étranger à la langue française que les enfants ne parlent ni n'entendent ». « Dans les provinces de pure langue française, le français rural (est) encore un vrai patois : par son accent, par son vocabulaire, ses tournures, ses conjugaisons, il (est) presque incompréhensible pour les étrangers ». « (Nos enfants) n'ont pas besoin de savoir parler comme des bourgeois! » répondent les paysans de la Marne.

Avec ce mépris de l'instruction, on devine que les populations rurales s'inquiètent peu du local où s'entassent les enfants. Tantôt, c'est dans la cuisine de l'instituteur où bout le pot au feu ou la lessive; tantôt, c'est dans sa boutique, s'il est tisserand ou fabricant de sabots. En Velay, c'est dans un cellier ou dans une écurie où la température est plus douce en hiver. Telle école, dans les Vosges, est une cave, telle autre, dans la Sarthe, est si basse qu'il faut se mettre à quatre pieds pour y entrer. A Saint-Médard, c'est une chambre obscure où l'on monte par une échelle, à Pusy, c'est un local où les pieds enfoncent. « Ici, le jour est si faible qu'on ne pourrait y tailler une plume ». « Là, on manque d'air, on ne respire plus au bout de cinq minutes sans aller à la porte (et) l'instituteur s'endort en faisant la classe parce qu'on y étouffe ». Des tables? des bancs? c'est un luxe inconnu dans beaucoup d'écoles « où les enfants sont assis par terre, où le maître doit rester debout et où, pour faire de la place, on est obligé d'ôter le poêle quand la salle a été chauffée[5] ». Heureuses les communes où l'école se fait dans l'église ou sous le clocher.

Encore faut-il y arriver! et par quels chemins! Dans l'ensemble du territoire français, sous l'Empire et la Restauration, les chemins vicinaux sont inconnus et pour gagner la grand'route, les habitants suivent des pistes boueuses et accidentées, coupées d'ornières et de fondrières. « Il faudrait, dit un témoin, qu'en même temps que la loi crée les écoles, elle créât aussi des chemins ». Elle s'y efforce mais les fonds manquent aux communes comme à leurs habitants, la misère étant le grand obstacle : « plus le pays était pauvre, moins il y avait d'écoles et d'élèves ».

Ces rapports composés par quatre cents témoins, souvent indifférents à toute idée religieuse, et collectionnés par un secrétaire du parti libéral, se terminent par cet aveu significatif : « Sans l'appui du clergé il faut désespérer du sort de l'instruction primaire dans les campagnes. La prudence au moins ferait son devoir de le ménager...

5. Cette question du mobilier scolaire fait grande difficulté à cette époque. On en trouve aussi la trace dans les rapports que les Petits Frères de Marie font au Bienheureux M. Champagnat, dans leurs conférences annuelles. Cfr Mgr Laveille, *Marcellin Champagnat*, (Paris, 1921), p. 281.

Les personnes qui l'ont accusé d'hostilité ouverte l'ont souvent jugé par les craintes plutôt que par les faits... Bon nombre d'évêques s'unissent aux efforts de l'administration ».

IV. L'IDÉAL REPRIS DANS LA TRADITION DE L'ÉGLISE.

Ce tableau de mœurs dressé en 1833 explique les réflexions du curé de Vourles en arrivant, en 1822, dans sa paroisse et « les grandes difficultés éprouvées pour éloigner deux maîtres d'école négligents et ignorants ». Il trouve dans son village l'ignorance religieuse et le parti pris d'indifférence qui sévissent ailleurs. Pour y remédier, avons-nous dit, il fit appel à la congrégation des Sœurs de Saint-Charles. Elle avait été fondée au XVII[e] siècle par Charles Démia, l'un des grands maîtres, avant saint Jean-Baptiste de la Salle, de l'instruction populaire en France. Après avoir adressé aux échevins de la ville de Lyon ses fameuses *Remontrances sur la nécessité et l'utilité d'un établissement des écoles pour les pauvres,* il avait constitué, en 1672, un Bureau des écoles, véritable ministère de l'enseignement primaire auquel on ne pouvait se dérober. L'archevêque de Lyon, Camille de Neuville, en avait pris la responsabilité mais en avait laissé la direction à Charles Démia, par ailleurs promoteur de l'instruction du clergé dans le diocèse. A côté des curés qui s'étaient joints à lui siégeait à ce bureau des écoles un certain nombre de laïques, magistrats, avocats, libraires. Cette organisation, mi-ecclésiastique, mi-laïque, rappelait la solidarité apostolique de la Compagnie du Saint-Sacrement, travaillant cette fois au grand jour et dans les limites d'un seul diocèse. Les prêtres de Saint-Charles furent conçus suivant le même modèle. « Démia aurait voulu confier ses écoles à des prêtres remplissant les fonctions de vicaires-instituteurs. Mais, à côté des ecclésiastiques, il recevait des séculiers, célibataires ou veufs sans enfants. Cet élément laïque, sans doute en minorité, se fondait dans la communauté ecclésiastique de Saint-Charles [6] ».

Voilà comment, en 1825, le souvenir de Charles Démia s'empare du curé de Vourles et, pour remédier à l'ignorance de ses ouailles, il songe à reprendre les principes du fameux maître lyonnais. Mais à cette évocation du passé s'ajoutent d'autres données : l'expérience de son

---

6. G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes,* Paris, 1937, t. I, p. 66. « Seize écoles gratuites existaient à Lyon en 1689 lorsque Charles Démia, ayant consumé dans une incessante activité son être frêle, mourut à l'âge de cinquante-trois ans, le 23 octobre. Tous les écoliers et écolières au nombre d'environ seize cents accompagnèrent ses funérailles. Il avait ordonné que chacun reçut ensuite une pièce de trois sols six deniers, une miche de deux liards, plus un cadeau, les garçons, une casaque, les filles, un tablier » (Id., *ibid.*).

éducation en école cléricale et le vœu du concile de Trente concernant l'utilisation pastorale des ordres mineurs de la cléricature. Ce décret est resté lettre morte; de quels secours seraient cependant des catéchistes et des sacristains, dûment ordonnés lecteurs, acolytes ou portiers! Quel moyen facile pour sauver des vocations en souffrance ou des sujets bien disposés, mais n'ayant pas les aptitudes nécessaires pour le sacerdoce! C'est ainsi, en un amalgame du présent et du passé, que se dessinent, vers 1826, dans l'esprit de l'abbé Querbes les grandes lignes d'une fondation dont le but serait de « procurer aux prêtres, aux curés de campagne principalement, ces collaborateurs, à la fois instituteurs et sacristains, ne vivant pas seulement à côté du clergé et en bonne intelligence avec lui, mais de son esprit, parfois même à sa table et sous son toit, pour le seconder dans toutes les fonctions du ministère qui n'exigent pas les ordres sacrés [7] ».

V. LABORIEUSES APPROBATIONS.

Après deux ans de prières et de réflexions, le curé de Vourles fit part de son idée à Mgr de Pins, archevêque d'Amasie et administrateur du diocèse de Lyon [8]. En septembre 1828, il lui écrivit cette lettre d'information :

---

7. P. Robert, *op. cit.*, p. 143.

8. Mgr J. P. Gaston de Pins était né à Castres en 1766 d'une famille de très vieille noblesse. Ordonné prêtre en 1789, il fut adjoint comme vicaire général de son oncle, Mgr de Puységur, archevêque de Bourges. Pendant la Révolution, il émigra en Espagne, puis, en 1797, muni de pouvoirs apostoliques, revint courageusement exercer son ministère dans le diocèse de Saint-Pons. Sous l'Empire, il s'efface. Préconisé évêque de Béziers au concordat manqué de 1817, il est nommé évêque de Limoges en janvier 1823. Deux mois plus tard, il est transféré à Lyon. Mais de Rome, le cardinal Fesch refuse toujours de donner sa démission. Après maints pourparlers, Louis XVIII obtient du Saint-Siège que Mgr de Pins soit nommé administrateur apostolique de Lyon, avec le titre d'archevêque d'Amasie *in partibus infidelium*. Il fait son entrée à la Primatiale, le 18 février 1824. « L'accueil fut plus respectueux que sympathique; des discussions soulevées dans l'opinion et dans la presse sur la nature et l'opportunité de son mandat ne s'arrêtèrent pas en sa présence et jusqu'à la fin paralysèrent (ses) intentions et (son) prestige » (*L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation*, Paris, 1907, p. 313). Bien en cour sous Louis XVIII et sous Charles X, il fut toujours en froid avec Louis Philippe. « A la vacance ouverte par le décès du cardinal Fesch (1839) le gouvernement argua des opinions légitimistes trop connues de l'administrateur pour refuser de la maintenir à la primatiale. Rome n'insista pas; Grégoire XVI honora sa retraite d'une lettre de félicitations et le bénit de son zèle et de ses travaux. Le vieillard, qui se croyait bien un peu dépossédé, se rendit à la Grande Chartreuse mais son âge n'en put supporter le froid et les rigueurs; il revint à Lyon, se retira dans sa villa, *La Paix*, sur la colline de Fourvières, où il s'éteignit doucement, presque oublié, le 30 novembre 1850, à l'âge de 85 ans » (*Ibid.*).

Sur la « politique » de la nomination et les difficultés de l'administration de Mgr de Pins, voir A. Latreille, *La question de l'administration du diocèse de Lyon (1814-1839)*, *R.H.E.F.*, t. XXX, pp. 34-53.

Monseigneur,

Après avoir, depuis plusieurs années, examiné devant Dieu une idée qui lui était d'abord venue en sa présence, un de vos curés se sent pressé de l'exposer à Votre Grandeur, pour lui demander s'il peut préparer l'exécution du projet qu'elle lui a inspiré.

La Révolution a fait disparaître jusqu'aux traces des éléments qui procuraient l'éducation chrétienne des jeunes gens dans les paroisses. A Lyon, des jeunes étudiants en théologie, interrompant tous les jours le cours de leurs leçons, sortaient du séminaire de Saint-Charles pour aller tenir dans les diverses paroisses de la ville les petites écoles, dites « des abbés » ; et, dans la campagne, des maîtres d'école, pour la plupart locaux et à la discrétion des curés, suffisaient pour former l'enfance à des mœurs simples. Il n'était pas besoin alors d'une institution plus forte et qui eût à lutter constamment, par un esprit uniforme et des règles, contre la dépravation des temps. Les mœurs publiques étaient un rempart, les parents étaient les meilleurs maîtres, et les enfants trouvaient dans le sein d'une famille patriarcale une tradition de foi et de piété qui ne se montre plus que rarement, aujourd'hui que l'esprit d'indépendance étend partout ses ravages.

Ce regret du passé ne fait-il pas un appel dans le présent?

S'il existait un lieu qui fût tout à la fois un séminaire pour des maîtres d'école paroissiale, une maison de réunion pour les maîtres déjà en exercice, où, à certaines époques, ils pussent vaquer aux exercices spirituels et se renouveler dans l'esprit du christianisme et dans celui de leur état; enfin, une maison de refuge, où ceux qui auraient épuisé leurs forces dans ce pénible emploi, trouveraient une retraite assurée par un fonds commun et par la charité publique; et s'il y avait en cet endroit un homme chargé : 1° de former à enseigner, à élever les petits garçons, à seconder les curés des paroisses; 2° de diriger les écoles dont les maîtres seraient affiliés à cette société de maîtres d'école paroissiale, ne serait-ce point, Monseigneur, un moyen précieux d'embrasser, autant qu'il est possible aujourd'hui, dans une seule œuvre, ce que demande l'éducation de cette portion chérie de votre troupeau [9]?

Une seconde lettre précise le plan de cette organisation tripartite [10] :

Dirigée par un supérieur, toujours prêtre, à la nomination de Monseigneur, elle s'appliquerait d'abord à former, pendant deux ou trois ans de noviciat et d'instruction, des élèves-maîtres, qui seraient ensuite envoyés dans les paroisses, à la demande des curés, à peu près comme les vicaires. Une fois formés, ces maîtres suivraient une règle de vie uniforme, sous la direction du supérieur. La congrégation pourrait se composer de trois catégories : 1°) les *Frères,* liés par des vœux simples, vers l'âge de trente-trois ans et jusque-là par l'observation d'une règle commune; 2°) les *Confrères,* qui, après avoir été élevés dans le séminaire de l'œuvre et avoir rempli les fonctions de maîtres d'école, se marient, tout en manifestant le désir de continuer de faire partie de la société; 3°) enfin, des *Affiliés,* ou ceux qui, sans avoir fait leurs études dans le séminaire, désire-

9. *Documents,* vol. I, p. 76.

10. Est-ce une seconde lettre ou simplement une seconde rédaction? Les *Documents* donnent le texte comme « fragment de brouillon », p. 78.

raient, après quelques examens, jouir de certains avantages de la situation. La première catégorie, les Frères, formeraient proprement le noyau, le centre de cette institution. C'est pour eux surtout qu'elle est fondée. C'est par eux qu'elle doit être dirigée. Les deux autres catégories n'ont aucune part à son administration : elles en sont moins des branches qu'une dépendance, sorte de tiers-ordre, à côté de la congrégation.

Quant aux moyens d'exécution, il suffirait d'abord, pour assurer le recrutement et le fonctionnement de l'œuvre, de l'annexer à un petit séminaire, dont les élèves suivraient une partie des cours. Une somme de huit à dix mille francs lui procurerait une installation suffisante; et un appel adressé à MM. les curés produirait vraisemblablement cette somme, ainsi que les premiers fonds indispensables.

Que si Monseigneur agréait ce projet, l'auteur s'offrirait à lui donner à Vourles même un commencement d'exécution.

Mgr de Pins ne prêta pas grande attention à ces missives. Il avait alors assez de difficultés avec les Pères et les Frères maristes et les frères du Sacré-Cœur pour ne pas s'embarrasser d'une nouvelle fondation, surtout à une heure où il était en lutte avec l'Université [11]. Les fameuses ordonnances de juillet l'avaient atteint dans son recrutement sacerdotal et celle d'avril, relative à l'enseignement primaire, l'avait froissé dans son amour-propre, établissant dans chaque arrondissement un comité de neuf membres dont il restait le président mais ne nommait que trois de ces notables. Il avait témoigné son dépit, en refusant, pendant plusieurs mois, de nommer son délégué et deux membres de son choix. Enfin, en janvier précédent, il avait tenté en vain d'obtenir lui-même l'approbation légale des Petits Frères de Marie.

Pour ne pas décourager l'abbé Querbes, il le renvoya à son vicaire général, M. Cattet. Celui-ci connaissait de longue date le curé de Vourles : il l'avait eu comme élève au séminaire de Saint-Irénée. Il s'intéressa à son projet et, pour en venir sans tarder à une réalisation, il lui proposa de prendre en mains la direction du petit séminaire de l'Argentière ou de s'adjoindre à l'abbé Vincent Coindre pour tirer d'embarras les Frères du Sacré-Cœur. L'abbé Querbes ne pouvait accepter ni l'une ni l'autre combinaison sans désavouer son idée fondamentale et sans se jeter dans un fourré de difficultés financières et administratives. Il fut décidé qu'il resterait à Vourles et continuerait son école paroissiale avec un séminariste et l'instituteur qu'il avait

11. Cette lutte de Mgr de Pins contre l'Université explique très bien son attitude à l'égard du P. Querbes. Il voulait avant tout sauvegarder et développer ses manécanteries de Lyon, celle de la primatiale Saint-Jean en particulier, pour suppléer à ses petits séminaires. Il en est ainsi dans tout le diocèse. D'où, sur une jurisprudence mal définie, toute une série de procès, d'appels et de contre-appels d'une cour à l'autre. Cfr l'excellent article de C. Latreille, *L'application des ordonnances de 1828 dans le diocèse de Lyon,* dans la *Revue d'Histoire de Lyon,* t. XI, p. 5-25.

déjà. Trois jeunes gens du village, — et parmi eux, Antoine Thibaudier — se préparèrent aussi à l'enseignement. Dans ces humbles commencements, le futur fondateur s'attacha aux points essentiels de son association, telle qu'il l'envisageait. Il fixa sept statuts qu'il présenta à Mgr de Pins en janvier 1829. Il s'agissait d'une confrérie enseignante et non d'une congrégation :

« Le but de (ces) catéchistes est de s'engager, non par vœu mais par accord mutuel de charité, à travailler à leur salut et à celui des enfants qu'ils instruisent. La pratique des conseils évangéliques reste toujours proposée comme un idéal. Par contre, ces auxiliaires du clergé recevront la tonsure et l'un ou l'autre des ordres mineurs qu'ils exerceront dans les paroisses, selon le vœu du concile de Trente et sous le patronage de saint Viateur. Ils seront sous la direction immédiate du curé de la paroisse et pourront être placés et déplacés au gré de l'archevêque comme des vicaires. L'association assure aux agrégés aussi bien qu'aux confrères les avantages spirituels, intellectuels et matériels, garantissant l'assistance en cas de maladie et de vieillesse [12]. »

Cette fois encore, Mgr de Pins reçut cette communication sans y porter grand intérêt, se refusant surtout cette innovation de laïques dans un groupement ecclésiastique. M. Cattet et d'autres membres du conseil de l'archevêché virent là, au contraire, l'annonce d'une grande œuvre et engagèrent M. Querbes à tenter d'obtenir lui-même l'approbation civile de son projet [13]. Le maire de Vourles, M. Magneval, le recteur de l'académie de Lyon, et deux députés du Rhône, MM. de Lacroix-Laval et de Verna, lui préparèrent les voies. Deux requêtes furent adressées, l'une à Mgr Feutrier, ministre des affaires ecclésiastiques, l'autre à M. Vatimesnil, ministre de l'instruction publique. On estima que la demande relevait de cette dernière administration. Le 20 mars 1829, le dossier fut renvoyé avec demande d'informations complémentaires. Sans tarder, l'abbé Querbes précisa ses sept statuts fondamentaux par quarante-trois articles explicatifs et, le 24 mars, fit tenir sa réponse au ministre par l'abbé de la Chapelle, ancien vicaire-général de Lyon, ami de M. Magneval, et pour lors, conseiller d'Etat [14]. Au début de juin, la requête fut de nouveau renvoyée avec cette remarque :

« Ces statuts offrent des difficultés qui s'opposeraient à ce qu'ils fussent adoptés; plusieurs clauses annoncent clairement qu'il s'agit d'une congrégation religieuse d'hommes; alors une loi serait nécessaire pour autoriser cette fondation, et, d'ailleurs, à ce point de vue, l'affaire regarderait le ministère des affaires ecclésiastiques et non l'Université [15]. »

---

12. *Documents,* vol. I, p. 84.
13. *Documents,* vol. I, pp. 88-91.
14. *Documents,* vol. I, pp. 111-116.
15. *Documents,* vol. I, p. 123.

Ce renvoi de Caïphe à Pilate était de mauvais augure. Le curé de Vourles ne perd pas contenance : il dresse de nouveaux statuts, calqués sur ceux des Frères de Saint Joseph d'Amiens, approuvés en 1823, et, payant d'audace, demande audience à M. de Vatimesnil. M. Cattet lui assure comme suppléant, M. Pompalier, un jeune prêtre originaire de Vourles ; l'autorisation tacite de Mgr de Pins lui semble signe d'assentiment. Il part pour Paris à la fin de juillet, y retrouve M. Marduel, son ancien confrère de Saint-Nizier, qui lui sert de guide. Le 1er et le 2 août, il est reçu par M. de Vatimesnil et le gagne à sa cause. Sur un rapport favorable de MM. de la Chapelle et de Clausel de Coussiergues, tous deux conseillers d'Etat, le 8 août, le conseil royal de l'instruction publique approuve les statuts des Ecoles de Saint-Viateur [16]. Quelques jours plus tard, l'abbé Querbes rentre en sa paroisse, heureux de son succès.

Quelle ne fut pas sa déception quand il vit que ce succès même avait indisposé contre lui Mgr de Pins ! D'où venaient chez le prélat ces ressentiments ? Avait-il été froissé par la parution d'une *Vie de dom A. de Lestrange,* à laquelle l'abbé Querbes avait mis la main ? L'allure entreprenante du curé de Vourles lui portait-elle ombrage ? Il lui reprocha d'avoir agi sans son autorisation, d'avoir fait trop de concessions à l'Université, d'avoir supprimé les vœux et conservé les agrégés et de faire concurrence aux autres établissements du diocèse, entre autres aux Petits Frères de Marie. De ces accusations, le curé de Vourles n'eut pas de peine à se disculper. Il rappela à l'archevêque-administrateur la conversation dans laquelle Sa Grandeur avait laissé à l'agrément de M. Cattet l'intérim de M. Pompalier. Pour les règlements universitaires, il s'était aligné au droit commun admis pour les établissements similaires, Frères des Ecoles chrétiennes, Frères de Ploermel, Frères de Saint-Joseph d'Amiens, de l'Instruction chrétienne de Strasbourg, de Valence, etc. Sur le conseil de M. Cattet, il avait passé sous silence la question des vœux, pour les soustraire à la juridiction civile. La présence des agrégés dans une association ecclésiastique n'avait rien de contraire à l'esprit de l'Eglise, puisqu'elle rappelait un vœu toujours latent du concile de Trente. Enfin, cet essai ne nuisait à personne. Une moisson abondante réclame toujours de nombreux ouvriers.

« Au reste, ajoutait M. Querbes, nous agirons de concert avec M. Champagnat qui est venu me voir, il y a quelque temps ; qui vient de me faire écrire par M. Pompalier là-dessus, qui doit revenir sous peu et que je veux aller moi-

16. *Documents,* vol. I, p. 129.

même visiter pour voir tout ce qu'il a plu au Seigneur de faire en faveur des petits enfants par l'entremise de ce vertueux prêtre [17]. »

Ce plaidoyer ne parvint pas à convaincre Mgr de Pins. Il maintint sa défense de mettre à exécution l'œuvre entrevue. Il permit seulement au curé de Vourles de continuer sa petite école normale en son presbytère. En guise de consolation, M. Gardette, supérieur du séminaire, lui confia un sous-diacre, M. Chaine. Ce contretemps fut évidemment une rude épreuve pour M. Querbes.

Le 25 février 1830, l'inspecteur de l'académie de Lyon, M. Masure, lui transmit une copie de l'ordonnance que Charles X avait signée le 10 janvier précédent et qui autorisait l'Association des Ecoles de Saint-Viateur. Pour l'heure, M. Querbes n'était pas disposé à en profiter; c'eût été contre le gré de ses supérieurs. Mais voici que M. Magneval la porta à la connaissance de l'administration diocésaine. En l'absence de Mgr de Pins, M. Baron, vicaire général, la livra au conseil archiépiscopal et sur l'agrément de ses collègues, MM. Cholleton et Cattet, écrivit à l'archevêque d'Amasie pour fléchir son opposition. Il en obtint un simple *Nihil obstat*. Le 27 mars, il annonça au curé de Vourles que l'archevêque-administrateur consentait à ne pas s'opposer à l'ordonnance qui autorisait les Frères de Saint-Viateur, mais « qu'il ne voulait pas s'en mêler ». Après avoir remercié le prélat, le fondateur lui remit les statuts religieux de l'association et par une lettre à tous les curés du diocèse, annonça l'ouverture officielle à Vourles de la société charitable des Ecoles de Saint-Viateur. Cet appel fut accueilli avec joie par ses confrères mais la Révolution de juillet vint marquer un nouveau contretemps. La fidélité légitimiste de Mgr de Pins et de M. Querbes ne leur attirait pas précisément la sympathie du nouveau gouvernement. L'école de catéchistes ne put s'ouvrir à l'automne 1830; mais son règlement-type fut approuvé par le recteur de l'académie de Lyon. L'année 1831 se passa en nouvelles tergiversations. Depuis le mois d'octobre précédent, la cure de Bourg-Argental était vacante. Un premier candidat ayant été écarté, Mgr de Pins proposa au gouvernement la nomination de M. Querbes. Elle fut également refusée. Cette démarche marquait au moins un retour de sympathie de l'archevêque-administrateur pour le curé de Vourles. Celui-ci en profita pour lui écrire la lettre suivante :

«... C'est aujourd'hui même la fête de saint Viateur, 21 octobre, que m'arrive la nouvelle du refus de la part du gouvernement d'agréer ma nomination à Bourg-Argental. Souffrez donc, Monseigneur, qu'encouragé par cette circonstance, je me jette aux pieds de Votre Grandeur, de même qu'il y a deux ans à pareil jour.

17. *Documents*, vol. I, p. 130. Cfr P. Robert, *op. cit.*, pp. 161-162.

» Si les circonstances n'étaient pas changées, j'attendrais encore pour adresser de nouvelles instances à Votre Grandeur; mais que craindrons-nous encore? Seraient-ce des rapports établis mal à propos avec l'autorité civile? il n'en existerait plus de particuliers, puisque tous les membres d'associations pieuses ou religieuses viennent d'être soumis aux mêmes formalités. Serait-ce une société pieuse rivale de congrégations religieuses? Eh! pourquoi hésiterait-on à multiplier les œuvres de zèle pour les petits garçons, comme on l'a fait pour les petites filles?... Serait-ce la difficulté des temps? Mais au milieu des orages de la Révolution, on vit se former et grandir bien des établissements pieux. Enfin, seraient-ce des vues singulières et nouvelles dans les usages fondamentaux de cette société? mais mon unique fondement, c'est l'autorité de Votre Grandeur. Est-il donc dangereux que Votre Grandeur autorise un de ses prêtres à essayer, sous ses yeux et sous sa main, ce qui était pratiqué autrefois dans toute l'Eglise, ce que le Concile de Trente a vivement recommandé à tous les évêques, ce que le vénérable Démia voulut mettre en usage dans le diocèse de Lyon? Après tout, il ne s'agit que d'un petit séminaire de plus, pépinière, non de curés et de vicaires, mais de clercs paroissiaux, chargés du soin de l'école et de la sacristie, et envoyés par l'évêque dans les paroisses comme les vicaires [18]. »

Cette fois, Mgr de Pins se laissa persuader. Le 3 novembre 1831, M. Baron communiqua à M. Querbes la réponse à la lettre précédente : « Dans le conseil de ce jour, Mgr a agréé et approuvé, en ce qui le concerne, votre Institut des Clercs de Saint-Viateur. Il en souhaite son succès et il ne sera pas douteux puisque le premier pasteur veut bien y donner sa bénédiction [19] ». Le lendemain, après avoir célébré une messe d'action de grâces, le curé de Vourles se dévoua et se consacra à l'institution des clercs de Saint-Viateur et signa la formule des promesses de prêtre-catéchiste ». Six jours après, les FF. Magaud et Liauthaud s'engagèrent au rang de catéchistes mineurs. Un an plus tard, en octobre 1832, les premières écoles furent ouvertes : le frère Liauthaud dirigea celle de Francheville et deux autres frères, venus en cours d'année, MM. Nogier et Damoisel, celles de Brignais et de Panissières. En 1833, deux établissements nouveaux sont créés : Saint-Dizier-au-Mont-d'Or et Fontaines-Saint-Martin. Un catéchiste de grand avenir, le frère Thibaudier, y fait ses premières armes.

Ces premières fondations éveillèrent une curiosité sympathique dans les paroisses rurales et l'archevêché suivit avec intérêt les initiatives pédagogiques du fondateur. En réaction contre l'enseignement mutuel, système d'enseignement « par équipes » assez maladroitement conçu, il s'en tenait à la méthode traditionnelle chez les Frères des Ecoles chrétiennes. Il fit approuver par l'académie de Lyon une *Méthode de lecture* à l'usage des élèves, avec conseils pratiques pour les maîtres. Il songe surtout aux intérêts spirituels de ses compagnons.

18. *Documents,* vol. II, p. 87. Cfr P. Robert, *op. cit.,* p. 175.
19. *Documents,* vol. II, p. 98.

« Au début de 1832, il avait soumis à Mgr de Pins un plan détaillé de son institution. Et l'archevêque lui faisait répondre, le 4 avril, que « sans avoir l'intention d'approuver encore ce plan, le Conseil en autorisait l'auteur à le faire exécuter, sauf aux endroits notés » (qui) se rapportaient aux engagements à prendre par les catéchistes et au cérémonial de leur réception. Mais, dès lors, toute prévention était dissipée dans l'esprit de l'archevêque ; il voulait l'œuvre ; il avait chargé M. Cholleton de la diriger ; son approbation était sagement différée ; elle n'était plus douteuse [20] ».

Cette protection de M. Cholleton faillit être fâcheuse pour le P. Querbes. Touché des difficultés de M. Champagnat, le vicaire général eut souhaité la fusion entre les petits frères de Marie et les clercs de Saint-Viateur. Mgr de Pins lui-même, qui avait toujours sur le cœur de n'avoir pas obtenu pour les premiers l'autorisation civile, la désirait aussi. En juillet 1833, il fut de nouveau question d'un projet d'union. Malgré sa répugnance, le P. Querbes demanda d'être aidé dans cette difficile mission par M. Mouterde, vicaire d'Oullins. Il demanda aussi une entrevue avec M. Champagnat et M. Sion, et sollicita enfin de l'archevêché des pouvoirs précis pour cette affaire. Il poussa la condescendance jusqu'à accepter de faire quelques modifications aux statuts de sa jeune société et de prendre le vocable de Notre-Dame de Saint-Viateur. En fait, la fusion n'eut pas lieu ; Mgr de Pins et les deux fondateurs s'en félicitèrent, plus tard, tant les deux œuvres étaient différentes quant à la nature et quant à la portée.

Ces pourparlers ayant échoué, le secours de M. Mouterde n'était plus nécessaire, mais l'état de fatigue du P. Querbes appelait l'aide d'un vicaire pour la paroisse de Vourles. M. Cholleton lui envoya M. Viallet, pour le seul service paroissial. En autre signe de bienveillance, l'administration diocésaine apostilla une supplique dans laquelle, après avoir tracé les lignes de fond de sa confrérie, le P. Querbes sollicitait, de Grégoire XVI, son affiliation à l'archiconfrérie de la Doctrine chrétienne avec les faveurs spirituelles adjointes et le pouvoir d'indulgencier l'anneau-chapelet qui serait l'insigne de ses catéchistes [21]. Rome accorda les faveurs demandées mais sans allusion à la structure de la nouvelle association.

A Lyon, on continuait l'examen des statuts. Le 11 décembre 1833, le curé de Vourles en fut informé par M. Montagnier, pro-vicaire général. « Le conseil de Mgr l'archevêque, après avoir pris lecture de votre lettre du 7 décembre, vous donne l'option de continuer le régime provisoire sous lequel votre institution est dirigée ou d'ad-

20. P. Robert, *op. cit.*, p. 183.
21. *Documents*, vol. II, pp. 108-109. Cfr traduction dans P. Robert, *op. cit.*, p. 188 sv.

mettre purement et simplement les modifications prescrites dans sa précédente séance. Les statuts des catéchistes de Saint-Viateur ne seront approuvés qu'à cette condition[22] ». L'article 7 était ainsi conçu : « La Société des Catéchistes étant tout à la fois une pieuse association et une congrégation religieuse, ses membres se partagent en deux classes, qui diffèrent l'une de l'autre et par l'étendue de leurs engagements et par la nature de leurs prérogatives. La première est dite celle des *Confrères*; la seconde prend le nom de *Frères* ». « La distinction ne commençait qu'après un certain temps passé dans l'association; les premiers restaient liés au directeur par une simple promesse d'obéissance; les seconds s'engageaient à la pratique des conseils évangéliques mais par un vœu privé ». Tous les catéchistes faisaient leurs vœux entre les mains de l'archevêque de Lyon qui pouvait les en relever directement. Devant cet ultimatum dont la dernière clause était grosse de conséquences, « s'en remettant à la sagesse de M. Cholleton », le P. Querbes souscrivit à ces modifications. Le 11 décembre, Mgr de Pins approuva — enfin! — les statuts et, le 2 février suivant, le cérémonial.

La fondation du P. Querbes put prendre librement son essor, et les demandes affluèrent, plus nombreuses que les recrues. En 1834, les FF. Robin et J. P. Blein ouvrirent des écoles, l'un à Mars, l'autre à Guimières. D'autres agrégés ou confrères se fixent à Orliénas, Grigny, La Fouillouse. Toutes ces écoles dépendaient de l'académie et du diocèse de Lyon, mais bientôt les appels vinrent de Grenoble, d'Autun, de Moulins, de Nevers, de Tulle et de Montauban. Il fallut songer à ouvrir une maison d'études hors de Vourles. En septembre 1835, au prix de sacrifices héroïques, elle fut établie au Poyet, près de Montbrisson. Soutenu par une *Œuvre de charité dite de Saint-Viateur,* le fondateur s'efforça de répondre au besoin de catéchistes. On en réclamait en 1836, pour les écoles à Saint-Sulpice dans la Nièvre, à Donjon dans l'Allier, en 1837 à Ambierle dans la Loire, à Brangues dans l'Isère, en 1838 à La Louvesc et à Fourvières. En avril 1838 l'institut naissant comptait trente religieux, une dizaine d'agrégés et une trentaine des postulants qui étaient répartis dans six départements et cinq diocèses différents.

*
* *

Cette expansion posait nécessairement un nouveau problème, celui d'une approbation pontificale. Heureux de donner des gages de son

22. *Documents,* vol. III, p. 9.

ultramontanisme, Mgr de Pins ne s'y opposait pas et son conseil suivait son avis. D'accord avec M. Cholleton, le P. Querbes passa le mois de février 1838 à constituer son dossier : les statuts en texte latin et français, un abrégé, une supplique au Saint-Père, une supplique personnelle de Mgr de Pins. Le tout fut expédié le 5 mars, à M. de Rossi, consul de France, avec une lettre pour le cardinal Sala, préfet de la Congrégation des Evêques et Réguliers. La réponse se faisant attendre, l'archevêque d'Amasie renouvela ses instances. La présence du fondateur devenait nécessaire à Rome. Malgré l'ennui de quitter sa paroisse et de laisser en souffrance la maison du Poyet, il s'y rendit le 14 mai, muni de lettres de recommandation de son archevêque et du P. Renault, jésuite de Lyon. Ce dernier le confiait à la sollicitude du R. P. Roothaan et surtout à celle des PP. Rozaven et de Villefort [23]. Il rendit visite au P. de Rumilly, général des Capucins, au P. Pascal, supérieur des *Pieux Ouvriers* et à M. de Rossi. Le consul de France l'introduisit auprès de Mgr Soglia, secrétaire de la Congrégation des Evêques et Réguliers. Après avoir pris connaissance des statuts, le prélat les transmit, le 18 mai, au P. Rozaven, consulteur de la Sacrée Congrégation. Le cardinal préfet, Mgr Sala, était absent de Rome. Ce ne fut que le 18 juin que le P. Querbes fut reçu en audience par Grégoire XVI, à qui il lut une notice en italien sur son œuvre. Le Souverain Pontife l'écouta avec sympathie. Le 20 juin, la Sacrée Congrégation commença à s'occuper sérieusement de l'affaire. Le P. Rozaven proposa son *votum* [24]. Mieux au fait que son visiteur sur le droit canonique des religieux, il élimina deux points qui pouvaient faire difficulté : il supprima l'élément séculier des confrères pour ne conserver que celui qui constituait une congrégation religieuse proprement dite et spécifia que les vœux devaient être reçus et pratiqués comme dans les autres ordres et congrégations [25]. Cette clause atteignait les exigences précédentes de Mgr de Pins. D'autres modifications moins importantes étaient demandées : à la période variable des vœux temporaires était substituée une période fixe de cinq ans avant les vœux perpétuels. La déclaration des prêtres catéchistes, impliquée dans le vœu d'obéissance, était supprimée. Une fois de plus, le P. Querbes se résigna à ces modifications, sacrifiant l'idée qui lui était si chère des confrères, prévus et désignés dans les statuts civils sous le nom d'agrégés. Quant à la dépendance à l'égard de l'archevêque de Lyon, elle ne dépendait pas de lui. Ce fut, comme on pouvait le prévoir, la pierre d'achoppement. Le 3 août, la Sacrée Congrégation tint séance plénière. On y lut le rapport du cardinal

23. *Documents,* vol. IV, p. 64.
24. *Documents,* vol. IV, p. 97.
25. *Documents,* vol. IV, pp. 69-79.

ponent où étaient rappelés le but et le titre de l'institut, ses deux éléments, prêtres et frères, son apostolat, la recommandation de l'administrateur-archevêque de Lyon, l'approbation civile, la présence du fondateur à Rome, la révision et la correction des statuts du consulteur admises par lui, l'impression du *Summarium* avec la traduction du texte corrigé et le *votum* du P. Rozaven. La réponse ne fut pas celle qu'on attendait. « Tout en approuvant le but et les moyens employés par la bonne œuvre à laquelle se dévouaient les catéchistes de Saint-Viateur, la Sacrée Congrégation ne crut pas devoir prendre de décision ». Ce fut un jour sombre pour le fondateur. Sans rien perdre de son esprit de foi, soutenu par le cardinal Sala, il écrivit à Mgr de Pins pour lui demander de souscrire aux modifications du P. Rozaven [26]. L'article 18 était ainsi conçu : « La Société est gouvernée sous la surveillance de Mgr l'archevêque de Lyon, délégué spécialement à cet effet par le Saint-Siège apostolique, par un directeur spécial ». Contrairement aux appréhensions du P. Querbes, la demande fut agréée. Le 15 août, M. Cholleton lui répondit : « Monseigneur et les grands vicaires recevront avec une humble reconnaissance tous les changements et retranchements, toutes les modifications qu'il plaira à la Sacrée Congrégation d'apporter à vos règlements. L'essentiel, c'est d'obtenir du Saint-Siège cette approbation que nous regardons à juste titre comme le gage certain de la prospérité des Clercs de Saint-Viateur [27] ». Cette réponse qui parvint à Rome le 23 août, réconforta le pauvre fondateur dont la santé avait été fort ébranlée par le climat et par ces contradictions. Il se remit à l'œuvre et composa un nouveau dossier avec la supplique de Mgr de Pins, le texte des statuts approuvés par lui, et en regard les modifications demandées par le P. Rozaven, la lettre du 10 août au souverain pontife, la lettre à Mgr de Pins, la réponse de celui-ci au cardinal Sala et la lettre de M. Cholleton. Tout était prêt, mais le temps des vacances approchait. Le 8 septembre, le P. Querbes lança une « supplique instante » au cardinal Sala [28] : il fut entendu. Le 21 septembre, la Sacrée Congrégation se réunit de nouveau et à la question du cardinal Maï : les statuts des Clercs de Saint-Viateur méritent-ils d'être approuvés?, elle répondit affirmativement, remettant à plus tard les questions relatives à la faculté de délivrer des lettres dimissoriales en vue de l'ordination de ces clercs et celle de désigner le confesseur ordinaire [29]. Séance tenante, fut rédigé le décret suivant, signifiant que la Sacrée Congrégation « a été d'avis, et a décrété, s'il plaît à notre

26. *Documents*, vol. IV, p. 120.
27. *Documents*, vol. IV, p. 128.
28. *Documents*, vol. V, p. 14.
29. *Documents*, vol. V, p. 16.

Saint-Père le Pape Grégoire XVI, que les statuts des Clercs de Saint-Viateur soient approuvés, pourvu toutefois que les associés demeurent soumis à la juridiction des Ordinaires et qu'ils n'émettent que des vœux simples [30] ». Dans l'audience accordée, le même jour, au secrétaire de la Sacrée Congrégation, Sa Sainteté approuva et confirma entièrement le décret ci-dessus et ordonna d'expédier les lettres apostoliques en forme de bref. Tout à la reconnaissance, le P. Querbes fut reçu, le 27 septembre, par le Pape en audience de congé. Il lui demanda des faveurs pour tous ses bienfaiteurs lyonnais, et sur-le-champ renouvela entre les mains du Saint-Père ses vœux perpétuels. Après ce geste définitif, il eut voulu résilier ses fonctions de supérieur général : les PP. Rozaven et de Villefort et le Souverain Pontife lui-même l'en dissuadèrent. Il se soumit et, sans attendre le bref d'approbation, repartit pour Vourles où, le 13 octobre, il fut accueilli triomphalement par ses catéchistes et par ses paroissiens.

VI. EXPANSION EN FRANCE ET HORS DE FRANCE.

Il était revenu de Rome avec la bénédiction du Saint-Père qui lui avait redit le souhait de prospérité : « croissez et multipliez-vous ». L'œuvre des Clercs de Saint-Viateur, homologuée dans la vie de l'Eglise, n'avait plus qu'à se développer selon sa nouvelle formule. Cette société de catéchistes formait désormais une congrégation proprement dite. Sa spiritualité s'inspirait en grande partie de celle de la Compagnie de Jésus. Le *directoire*, composé en 1836, reproduisait déjà plusieurs de ses règles et de ses usages : retraite annuelle suivant les *Exercices spirituels*, compte de conscience, etc. Les jésuites de Lyon et d'Avignon, le P. Brumauld en particulier, restèrent toujours les conseillers et les guides du curé de Vourles.

Puisque sa congrégation était rentrée dans le droit commun des religieux, la première institution qui s'imposait était celle d'un noviciat régulier. Il fut inauguré à Vourles le 7 juin 1839 et le P. Liauthaud en fut le père maître. Il n'y avait alors que dix-sept postulants et c'est pour eux que, le 2 août 1839, Mgr de Pins publia le bref *Cum coelestis*, rapporté de Rome quelques mois plus tôt par Pauline Jaricot. Pour cette fondation du noviciat il fallut fermer l'école de Panissière et abandonner le Poyet. Cette dernière maison avait toujours été pour le P. Querbes une source de gros ennuis. Trop grande et trop isolée, elle était une lourde charge financière. Le P. Querbes crut bon de la fermer et de transférer ce juvénat à Nevers où le vicomte de Maumigny lui avait offert asile en 1838. Le transfert ne fut pas plus heureux. « Au mois d'août 1839, le juvénat de Nevers

30. P. Robert, *op. cit.*, p. 285.

compta six postulants. Ce nombre devait s'élever à neuf dans le courant de l'année, mais ne jamais monter plus haut. Les demandes d'admission étaient rares et elles ne pouvaient pas toutes être acceptées; d'autre part les juvénistes étaient envoyés au noviciat de Vourles après un temps assez court d'épreuves, la maison se vidait avant d'être remplie... En juin 1840, le nombre de ses élèves tomba de neuf à cinq. C'est dire que cette maison eut une enfance chétive, qu'elle végéta plutôt qu'elle ne vécut... Dans leur désir d'avoir des écoles, Messieurs les curés (promettaient) des postulants et plusieurs tinrent parole, malheureusement pourrait-on dire, car leur choix fut rarement judicieux, rarement inspiré par des vues surnaturelles [31] ». « Le noviciat de Vourles comptait au mois de mai 1840 trente-quatre sujets et le juvénat une vingtaine d'aspirants. Si la maison de Nevers eût marché du même pas dans la voie de la prospérité l'institut eût été à même de se faire honneur un peu partout [32]. » Mais à peine installé il devait passer par une crise terrible.

Depuis longtemps, depuis toujours, les finances de la congrégation étaient en déficit, grevées par les frais d'entretien d'immeubles inoccupés, trop petits ou délabrés. Les nécessaires agrandissements de Vourles avaient occasionné de nouvelles dépenses, alourdies par les aménagements de Nevers et du Poyet. Comme beaucoup d'hommes de Dieu, le Père Querbes n'était pas homme d'affaires et n'écoutant que sa générosité, il recevait trop souvent « des sujets en veste courte, avec tout leur trousseau dans un mouchoir de poche et deux belles rangées de dents ». La pauvreté héroïque, patiemment supportée par tous jusque-là, fut mise à cruelle épreuve à la fin de l'année 1840. Au commencement de novembre, les terribles inondations de la Saône et du Rhône et la faillite de M. B. Coste, trésorier de l'œuvre de Saint-Viateur, réduisirent le fondateur à la triste nécessité de renvoyer chez eux pour un temps un certain nombre de novices; il n'en garda auprès de lui que onze et deux postulants. Avec l'appui du cardinal de Bonald, archevêque de Lyon depuis le mois de juillet précédent, M. Garnier releva le *Bureau des recteurs temporels* pendant toute l'année 1841 et le pain quotidien fut de nouveau assuré aux novices et aux juvénistes, fidèlement rentrés au bercail. « De 1841 à la mort du fondateur, l'institut devra traverser encore des jours mauvais; il n'en connaîtra plus d'aussi tristes [33] ».

Malgré ces revers qui le mirent à deux doigts de sa perte, deux ans après son approbation, le P. Querbes, avec la hardiesse entreprenante des saints, ne laissait pas sans réponse tous les appels de fon-

31. P. Robert, *op. cit.*, pp. 301, 300.
32. P. Robert, *op. cit.*, p. 305.
33. P. Robert, *op. cit.*, p. 315.

dations qui lui parvenaient. D'année en année, elles s'égrènent, non seulement dans les diocèses de Lyon et de Nevers mais encore dans ceux de Dijon et de Rodez. En 1841, ce sont les écoles de La Recamarie, de Saint-Martin d'Estréaux et de Claveysolles, de Montfaucon, de Granges et de Cézac. En 1842, c'est une école d'apprentissage ouverte à la *Providence de Dijon* à laquelle s'ajoute celle de Saint-Genest-Lerpt, de Valsonne dans le diocèse de Lyon, de Cornus et de Savensa dans le diocèse de Rodez; en 1843, celles de Fontaines-Notre-Dame, de Malaucène, de Valfleury, de la *Providence Saint-Irénée*, de Saint-Bonnet-les-Oules, d'Orchamps, de Vennes, de Raveau, de La Cavalerie. En 1844, l'Institut des Clercs de Saint-Viateur dirigeait en France trente-trois écoles, trente communales et trois privées et cinq sacristies, réparties sur douze départements et onze diocèses.

Que tout fût parfait dans cette rapide expansion, on ne saurait le croire. Plusieurs de ces établissements n'eurent qu'une durée précaire; leur personnel n'était pas toujours suffisamment préparé. Le cas n'est pas particulier au P. Querbes. Tous les fondateurs d'ordres ou de congrégations actives de cette époque souffrent des mêmes difficultés. Les besoins, nous l'avons vu, sont immenses et les ouvriers toujours trop peu nombreux. Pour répondre à l'appel du champ de bataille, ils y lancent des troupes insuffisamment formées. « On doit regretter avec le P. Brumauld, écrit loyalement le P. Robert, que le P. Querbes n'ait pas mieux su se défendre contre l'importunité des demandes et contre le désir d'étendre son Institut. Son œuvre y perdit en solidité et en profondeur ce qu'elle gagnait en extension. On doit regretter qu'il n'ait pas mis dès le début à la base de sa congrégation, une formation religieuse intégrale [34] » et qu'il ait trop souvent usé de la faculté que lui donnait le statut XII d'abréger le noviciat sous forme de dispense.

Ce développement de l'Institut faillit d'ailleurs tourner à son détriment en 1844. C'est le temps de la lutte pour la liberté de l'enseignement; Villemain est aux prises avec l'opinion catholique. Sa mauvaise humeur se déclenche sur les Clercs de Saint-Viateur en qui il croit voir des Jésuites déguisés. Le 2 mai, il reproche au P. Querbes des « établissements fondés illégalement dans l'Aveyron ». Le 8 août, il lui signifie cet ordre : « Vous devez pourvoir à ce qu'en aucun cas, les Frères de votre Institut n'exercent en dehors des départements de l'Ain, de la Loire et du Rhône ». A Lyon même, la persécution revêt ces mesures tracassières : les postulants et jeunes frères de Vourles présentés aux examens du brevet sont tous refusés; ici, les sub-

34. P. Robert, *op. cit.*, p. 304.

ventions des instituteurs communaux ou les mandats de traitement ne sont pas payés; là, les allocations pour une école et un logement convenable sont refusés. Le P. Querbes et ses fils supportent toutes ces contradictions, mais le fondateur ne laisse pas de se défendre contre les abus du ministre. Il invoque la loi de 1833, d'après laquelle « tout individu muni d'un brevet de capacité et d'un certificat de moralité peut tenir un établissement quelconque d'enseignement primaire », et il rappelle une ordonnance, signée de Villemain lui-même, le 29 janvier 1843, autorisant une donation faite à l'un des établissements de la société de Saint-Viateur dans une commune du ressort de l'Académie de Bourges. Villemain répliqua que la loi de 1833 jouait à l'avantage des particuliers et non des communautés; il maintint sa défense. Le P. Querbes pouvait tout au plus obtenir le *statu quo*. Serait-il autorisé à fonder de nouveaux établissements dans le ressort des académies autres que celle de Lyon? C'était douteux, à en juger par l'ostracisme du ministre et la poussée anticléricale de l'opinion publique. En 1845, Villemain fut remplacé par de Salvandy. Celui-ci n'était pas mieux disposé envers l'Eglise que son prédécesseur. Il céda cependant aux instances d'un ami, l'abbé Pavy, professeur à la faculté de théologie de Lyon, pour recevoir le P. Querbes et écouter ses réclamations. Sans renoncer aux mesures prises, il se contenta de les laisser en suspens et pendant quatre ans cette opposition mit une sérieuse entrave au développement de l'Institut des Clercs de Saint-Viateur.

Cette persécution gouvernementale qui menaçait de l'étouffer dans un cercle trop étroit incita le fondateur à regarder vers des horizons plus lointains. Sans doute, la fusion avec les frères de Saint-Odilon, qui fut alors rendue possible, l'introduisit à Saint-Flour et lui permit de poser la première pierre de la province de Ternes. Mais son zèle ne se bornait plus à la France; il entendait une voix intérieure qui l'appelait à l'apostolat des missions. Il y avait répondu déjà en 1841 quand Mgr Rosati lui avait demandé quatre frères pour le diocèse de Saint-Louis de Missouri et en 1844 il avait aussi accepté l'offre de Mgr Borghi, évêque d'Agra en Hindoustan. Sur le Mississipi comme sur le Gange, l'entreprise, trop improvisée et maladroitement conduite, se solda par un échec.

Plus heureux et d'une portée plus considérable pour l'évolution intérieure de l'Institut des Clercs de Saint-Viateur devait être l'établissement au Canada. Il y trouva sa terre d'élection grâce au dévouement d'un saint évêque, Mgr Bourget, et d'un insigne bienfaiteur, M. Joliette. Les pourparlers remontent à 1846 mais c'est en 1847 qu'à son retour de Rome, l'évêque de Montréal emmena avec lui la première colonie querbésienne, les FF. Etienne Champagneur, un ancien trap-

piste, Augustin Fayard et Louis Chrétien. Le 24 mai ils arrivèrent à destination et à l'accueil fait au prélat, les nouveaux venus purent juger de l'esprit chrétien de la population. Sous la direction du vicaire général, M. Hudon, ils se rendirent au collège de l'Industrie, qui, dans la suite, fut appelé La Joliette. Le village, bâti en une forêt défrichée à grand-peine, n'abritait que quelques centaines d'habitants. « Ce que le fondateur du village eut voulu d'abord, c'était une sorte d'école technique ou primaire supérieure. Mais il avait ensuite élargi ses ambitions jusqu'à la création d'un collège qui avait commencé à fonctionner dès 1846 et qui devait être confié aux frères de Saint-Viateur. Ce serait un collège d'humanités modernes, comprenant surtout un cours de littérature et un cours scientifique, répartis en cinq années [35] ». Les clercs du P. Querbes étaient trois pour quarante élèves, en trois classes différentes, auxquelles s'ajoutait l'école professionnelle. Le succès immédiat soutint le courage héroïque des commencements. En juillet 1847, les PP. Thibaudier et Lahaye vinrent en renfort à l'Industrie. Au bout d'un an le nombre des élèves atteignait la centaine. Avec naïveté, le P. Thibaudier écrivait au P. Querbes : « Je ne pourrais plus vivre en France, je suis acclimaté sur le sol américain... Venez voir le Nouveau Monde, le plus beau pays de la terre ; vous n'avez rien vu de pareil à Rome, car à Rome vous avez vu l'ouvrage des hommes ; en Amérique, c'est la nature pure, telle qu'elle est sortie des mains du Créateur ». Par ironie du sort, il dut rentrer en France à la fin de l'année, laissant la place au P. Lahaye qui assuma la direction des collèges tandis que l'austère P. Champagneur, bientôt ordonné prêtre, ouvrait un noviciat. Sur ce sol de grâce, les vocations germèrent bientôt, sept en 1847, dix en 1848, et le supérieur écrivait au P. Querbes : « Vous verriez ici la religion catholique dans toute son amabilité et dans toutes ses splendeurs, mieux qu'à Rome, mieux que partout. J'aime le Canada, c'est-à-dire l'indépendance dont on y jouit pour faire le bien ». On y créait, en effet, des écoles paroissiales, des collèges à Berthier, à Rigaud, avec moins de succès à Chambly. Le 4 mars 1850, M. Joliette concédait aux clercs de Saint-Viateur « l'usufruit et la jouissance pleine et entière du collège et du terrain sur lequel il était bâti, d'un terrain plus vaste encore pour la construction « d'un grand collège et l'établissement d'un jardin botanique » et d'une terre de deux arpents et demi de large sur vingt-sept de profondeur, spécialement destinée pour une ferme modèle où l'on mettra en pratique la théorie agricole enseignée aux élèves du collège ». Quand, en 1855, l'école des sourds-muets fut installée au Coteau-Saint-Louis par MM. Lagorce et Jung, les Clercs de Saint-Viateur con-

35. L. Cristiani, *op. cit.*, p. 116.

nurent au Canada une prospérité spirituelle et matérielle qui fut la grande consolation du P. Querbes pendant les dernières années de sa vie. Il avait trouvé en Mgr Bourget l'homme providentiel qui mettait le sceau à son œuvre. « Vraiment l'âme du P. Querbes et celle de Mgr Bourget, écrit justement le P. Robert, étaient du même métal et rendaient le même son. Il n'y avait tout au plus entre eux qu'une différence de timbre et de tonalité où se marquait le caractère propre, la personnalité de chacun [36]. »

Tandis que l'Institut des Clercs de Saint-Viateur connaissait ainsi au Canada ce magnifique essor qui équivalait à une nouvelle formation, ou, en tout cas, lui donnait un nouveau visage, celui du Nouveau Monde chrétien, en France, il subissait un temps d'arrêt par suite de la Révolution de 1848. A Lyon, elle fut très mouvementée. Par crainte des émeutes renouvelées, les novices rentrèrent pour un temps dans leurs familles ; des maisons, celle de Nevers entre autres, durent fermer.

L'orage passa une fois de plus, et la lutte pour la liberté de l'enseignement reprit de plus belle et avec plus de succès, sous le ministère de M. de Falloux. Dans des conditions meilleures, l'Institut du P. Querbes marqua de nouveaux progrès, rendus plus faciles quand, en 1853, l'affiliation des Frères de Saint-Jean fut conclue, à Nant, dans le diocèse de Rodez. « Mais, ce ne fut pas seulement dans l'Aveyron que le développement de l'Institut se manifesta dans les premières années du second Empire. Cette période fut très favorable à l'expansion de l'enseignement primaire. Les communes ne furent pas gênées dans le choix des instituteurs. Beaucoup d'entre elles firent appel à des maîtres d'école appartenant aux diverses congrégations enseignantes. C'est ainsi que de 1852 à 1854, le P. Querbes put fonder une vingtaine d'écoles dans les départements où sa société était connue. Et ce nombre ne représentait qu'à peine le dixième des demandes qui lui étaient adressées. Dans les années 1855 à 1857, la Maison-Mère de Vourles eut à créer cinq nouveaux postes et celle de Ternes, au Cantal, en fondait trois autres [37] ». Que le lecteur nous pardonne cette cascade monotone de noms et de chiffres ; elle a le murmure d'une marée montante dont les flots sont gonflés des sacrifices, des fatigues et des travaux de tant de dévouements cachés.

VII. CONCLUSION. PERSPECTIVES D'AVENIR.

Le grain de sénevé est devenu aujourd'hui un grand arbre dont les branches s'étendent à toutes les parties du monde. D'après la dernière

36. P. Robert, *op. cit.*, p. 554.
37. L. Cristiani, *op. cit.*, p. 190.

re statistique, l'Institut des Clercs de Saint-Viateur compte 1716 religieux, soit 451 pères, 73 étudiants en théologie, 1016 frères enseignants et 176 aides temporels. La plupart d'entre eux, 1134, exercent leur apostolat au Canada; d'autres travaillent aux Etats-Unis (218), en France et en Belgique (190), en Espagne (174). Voilà les magnifiques résultats de l'œuvre commencée à Vourles en 1828.

A première vue, il semblerait que l'écart reste grand entre l'idéal et la réalité et que l'idée du P. Querbes ait dévié. Il avait voulu des clercs, des clercs paroissiaux, des clercs minorés à l'image de saint Viateur et il a eu des pères et des frères, des catéchistes majeurs et mineurs. Il avait voulu des sacristains et des catéchistes et il a eu des instituteurs; il avait voulu des « jésuites abécédaires » et il a des professeurs d'Université; il avait voulu des clercs auxiliaires, même mariés, et il a eu des religieux suivant les normes communes. Ce parallèle qu'un avocat du diable pourrait encore prolonger ne doit pas donner le change. Il faut d'abord remarquer, avec le P. Chevrier qui s'y connaissait en la matière, que « les saints ne font pas ce qu'ils veulent, mais ce que Dieu veut ». Comme saint Pierre, plus d'un fondateur est mené dans sa vieillesse, là où il ne tendait pas. Toujours soucieux de ne pas enjamber sur la Providence, le P. Querbes, tout en gardant son idée originale et primitive, a suivi l'intention divine telle qu'elle lui était authentiquement signifiée par la hiérarchie de l'Eglise. On peut ajouter qu'il est bien rare qu'une fondation religieuse trouve ses lignes et atteigne sa plénitude d'expression dès son premier épanouissement. Pour croître, l'arbre doit essuyer plusieurs étés et plusieurs hivers, des années de sécheresse et des années d'abondance, et en se développant les branches lui donnent peu à peu sa forme originale. Le visage humain ne prend ses traits définitifs qu'à la maturité. Dans toute œuvre surnaturelle il faut compter sur la grâce et le temps. A ces fondateurs Dieu donne un charisme et une idée, mais il ne révèle pas l'échéance de leurs projets.

Voilà pourquoi, suivant le mot très beau de G. Bernoville, « l'esprit d'un fondateur n'est pas une relique morte qu'on doive entourer d'une certaine passive admiration vouée par respect aux choses mortes. C'est un feu inextinguible qui communique à qui sait s'en laisser embraser, par delà les siècles, la chaleur et la vie [38] ».

Les Clercs de Saint-Viateur n'ont pas manqué de rester dans le sillage de sainteté et d'apostolat qu'a tracé le P. Querbes dans l'Eglise. « Comme toutes les œuvres apostoliques (la sienne) s'est heurtée à mille difficultés. Elle a pourtant survécu et prospéré. Elle a surmonté la persécution qui menaçait sa vie en France, au début du siècle. Les lois sectaires obligèrent ses religieux à essaimer en Belgi-

38. G. Bernoville, *Anne-Marie Javouhey*, p. 286 (Paris, 1943).

que et en Espagne. Au Canada, les progrès furent merveilleux et permirent la fondation d'une province aux Etats-Unis. Par sa constitution et sa merveilleuse souplesse d'organisation, la Congrégation du P. Louis Querbes s'est trouvée adaptée aux conditions les plus diverses de l'apostolat moderne. Elle a pu ainsi accepter toutes les branches de l'enseignement. Sans délaisser les petits et les pauvres, les aveugles et les orphelins, elle a pu fonder des écoles supérieures et des collèges prospères. On trouve de ses religieux dans les Universités du Canada et des Etats-Unis. Pour répondre à l'appel des évêques, les Clercs de Saint-Viateur ont même fondé des paroisses, des maisons de retraites fermées, etc. Enfin, sur l'invitation du Souverain Pontife, ils ont accepté les missions en pays infidèles, d'abord en Mandchourie, puis au Japon et à Formose, enfin en Afrique noire (Côte d'Ivoire) [39]. »

Cet esprit catholique, ce sens ecclésial donne au P. Querbes une allure de pionnier dans la pastorale moderne. « Les maux auxquels il voulut parer sont exactement ceux qui nous menacent encore. Pour répondre à la perte du « sens de Dieu », il a voulu fonder une Congrégation de catéchistes ; en face de la perte du sacré qui caractérise notre époque, il a formé un Institut consacré au service des autels ; pour combattre la crise des élites, il rêvait de former dans ses écoles, autour de ses frères, des militants d'Action catholique ; enfin, dans son souci de venir en aide à la pénurie de prêtres, il créa une Société de collaborateurs paroissiaux. Pour être, comme on dit, « à la page », — *up to date* — les Clercs de Saint-Viateur n'ont... qu'à rester eux-mêmes et à se montrer imperturbablement fidèles à tous les enseignements de leur pieux fondateur [40] ». C'est le message qu'il transmet à tous dans les fêtes du centenaire de sa mort.

Chantilly (Oise)
« Les Fontaines »

P. BROUTIN, S. J.

39. *Annales du Père Louis Querbes*, sept. 1956.
40. L. Cristiani, *op. cit.*, p. 205.

Le second printemps, prédit par Newman

« La période moderne de l'histoire du catholicisme en Angleterre peut être considérée comme ayant commencé avec la réception dans l'Eglise de John-Henry Newman, à Littlemore, en 1845 [1]. »

La supériorité lumineuse de Newman se dresse depuis plus d'un siècle comme une lampe dont le rayon atteint les penseurs chrétiens de l'île. Il est le premier des écrivains religieux anglais par son originalité personnelle sans doute, mais aussi par la marque visible de son génie insulaire. Il est britannique par sa peur de détacher de la vie quotidienne la connaissance, par son amour des paysages et des maisons où il a vécu, et par son réalisme à considérer les plus hautes réalités. Comme la papauté, par exemple, qu'il ne regarde pas dans un isolement magnifique mais au contraire plongée à ce point dans l'Eglise catholique, qu'elle ne fait qu'un avec Elle. *Croire en une Eglise,* affirme Newman, *c'est croire au Pape.*

I

Mais pour situer la place du grand converti d'Oxford dans l'histoire religieuse de l'Angleterre catholique à partir de son retour à Rome, il est nécessaire de relever d'abord ce qu'étaient les anciens catholiques à l'heure où Newman survint parmi eux. Je suis porté à croire que malgré le bruit grandiose que produisit son arrivée, la plupart des catholiques de tradition ne furent ni éblouis ni attirés, mais que Manning, devenu Archevêque de Westminster, leur apportait plus de fierté partisane. Les vieux catholiques d'Angleterre, c'était la noblesse rurale d'une part avec toute la clientèle, et d'autre part la masse sans cesse accrue des ouvriers irlandais émigrés. A cette époque, le catholicisme comptait cinquante pairs groupés autour du quinzième duc de Norfolk, comte-maréchal d'Angleterre qui avait toutes ses entrées à la Cour.

Quant à l'Eglise anglicane, le Mouvement d'Oxford créé, nourri, élargi par Newman, poursuivait sa lancée. Keble et Pusey, jusqu'à leur vieillesse, et de par leur haute noblesse d'âme, y gardèrent la ligne catholique face à l'Erastianisme qui subordonnait l'Eglise à l'Etat et qu'avaient condamné durement Newman et ses disciples. Grâce à la

1. *Catholicisme anglais,* p. 36. Notre étude est une suite de traits et de réflexions inspirées par la lecture d'un livre stimulant : *Catholicisme anglais* (Editions du Cerf, 1958).

droiture du Mouvement, les oppositions qui autrefois s'élevaient entre les catholiques romains et les anglicans s'étaient aplanies, comme l'Immaculée Conception et l'Infaillibilité Pontificale. Mais il faut reconnaître que par ailleurs l'Eglise anglicane a faibli dans sa rigidité morale, elle accepte le divorce et le contrôle des naissances, ce qui aurait fait sursauter les chefs du Mouvement d'Oxford.

II

Quelques chiffres pour dénombrer l'Eglise Catholique en Angleterre : on compte plus de 4.500.000 pratiquants, soit le 1/10 de la population de la Grande Bretagne [2]. Parmi ces catholiques, il est assez absurde de s'arrêter aux noms de consonance irlandaise. Au temps de Newman encore, Irlandais voulait toujours dire catholique. Aujourd'hui par malheur, beaucoup de ceux qui portent un nom irlandais descendent de parents qui ont sombré dans l'indifférence religieuse. Tous les curés de paroisse, au demeurant, sont anxieux devant l'avalanche incessante des défections. Il en est en Angleterre comme dans le continent : après la profession de foi de la douzième année et l'achèvement du catéchisme, souvent les trois quarts des enfants cessent de fréquenter l'église. Grâce à Dieu, l'époque du mariage et des responsabilités nouvelles à propos de l'éducation de leurs enfants, les y ramènent. A l'armée, ils s'inscrivent comme catholiques. Pour mourir, ils appellent le prêtre romain. Mais comme chez nous, à cela se réduit leur religion réelle, et il n'est pas question de faire du lyrisme autour du Corps mystique ainsi réalisé. Plus grave encore peut-être est la baisse verticale des naissances parmi les catholiques, à la suite du développement de l'industrie en certaines régions.

III

Que faut-il penser des conversions au catholicisme depuis Newman ?

Nous l'avons pressenti : malgré l'émouvante splendeur entraînante de la conversion de Newman, ce n'est pas cette âme royale trop riche qui propulsa le flot des retours. Grande figure qui éveille une admiration unanime, si tous les Anglais en furent remués, peu d'entre les anglicans en reçurent la chiquenaude proprement dite pour les orienter vers Rome. Manning, avec une certaine étroitesse d'esprit qui ne parvenait pas à saisir la magnificence de l'âme de Newman, possédait des qualités moyennes plus abordables, qui touchaient la masse : universitaires, aristocrates, clergé rural, dames mondaines.

2. *Catholicisme anglais*, p. 31.

Tels sont ceux qui, venus de l'anglicanisme, firent comme la soudure entre l'aristocratie rurale catholique et le peuple abondant des ouvriers irlandais. Il faut en effet reconnaître que ce ne sont pas les milieux de haute culture, comme l'était celui d'Oxford, qui déclenchent la décision finale : ces milieux sont trop au-dessus de la masse qui, par nature, est moyenne, et sont inhabiles à donner le branle sauveur. Au demeurant, l'Eglise catholique n'est pas une académie raffinée ni une société intellectuelle, elle accueille et célèbre les savants et les artistes, mais sait bien que ce ne sont pas eux seulement qui sont appelés.

Au surplus, ne se produisent jamais ces conversions massives de tout le monde anglican en branle, comme Newman lui-même l'espéra longtemps. Le courant fut plutôt lent mais continu. La condamnation définitive par Léon XIII des ordres anglicans en 1896 étouffa les grandes espérances entrevues. Parmi ce flot paisible des conversions anglicanes, il serait excessif de croire que les aristocrates de la pensée et de l'art n'aient pas été amenés depuis Newman par la même route que le futur Cardinal et sous son impulsion. Une élite recherche un maître persuasif. Mais une élite est toujours le petit nombre, et si celle-là suivit Newman, les autres se glissaient dans d'autres groupes et suivaient d'autres guides.

IV

Ce petit nombre toutefois reste le meilleur depuis Newman. *Pusillus grex*. La valeur éminente des convertis éclate. Pendant l'entre-deux-guerres, qui de nous ne s'est délecté de l'humour des romans de G. K. Chesterton? Son génie paradoxal a élargi pour les pays de langue anglaise l'universalité humaine de l'Eglise Catholique. *L'Enéide spirituelle* de Mgr Ronald Knox raconte exquisement le voyage émerveillé de sa propre conversion, et sa traduction de la Bible — qu'aurait voulu poursuivre Newman, on s'en souvient — en un anglais suave pose Mgr Knox parmi les gloires de la littérature de son pays et les dignes fils du grand converti de 1845. Et que dire de l'humanisme chrétien relevé d'optimisme qui soulève le livre de Rosalind Murray : *L'échec d'un bon païen*? Pour ces écrivains, le catholicisme, face au scepticisme où s'enfoncent toutes les religions anglaises, est la seule alternative d'une vie claire et généreuse.

Depuis Newman, parmi les noms qui brillent en la littérature anglaise, nombreux et singulièrement vifs rayonnent des noms catholiques. On nous fait observer que ces génies ne sortent ni de l'aristocratie ni du peuple, mais de la bourgeoisie que nous vilipendons si facilement.

V

On sait combien Newman souffrit coup sur coup et de diverses manières quand il eut quitté l'anglicanisme et se fut tourné généreusement vers Rome. L'une de ces souffrances — combien noble — était de voir Manning et de nombreux compagnons de ces magnifiques années de marche vers la vérité, se hérisser devant lui à propos de ses déclarations que les jeunes catholiques devaient, à défaut d'une université à eux, fréquenter celle d'Oxford, celle qui, somme toute, les avait formés religieusement. Fonder un oratoire à proximité de l'Université, dans le cadre qui fut le sien, éduquer la jeunesse dans l'ampleur des sciences et des arts pour composer plus tard l'élite qui dirigerait le destin de l'Angleterre dans un esprit catholique, quel rêve!

On n'ignore pas que la poigne fébrile de Manning réussit à écarter Newman de ses desseins universitaires : tant que le Cardinal-Archevêque de Westminster vécut, tous les efforts des amis clairvoyants de Newman avortèrent devant le simplisme de Manning. Il fallut attendre son successeur, le Cardinal Vaughan, pour que les vues de Newman s'imposent. Il va de soi que du premier coup, l'entrée des jeunes catholiques à Cambridge ou à Oxford ne fut pas triomphale. Il fallut à ces jeunes se rendre l'atmosphère familière pour agir. Hilaire Belloc fut l'un de ces jeunes. Il fit sa percée selon les prévisions de Newman. Toutefois il lui fut encore impossible d'être appelé à monter dans une chaire d'université. Au lendemain de 1914, à Oxford, sur un total d'environ 5.000 étudiants, s'amincissait le groupe frileux de 150 jeunes catholiques : minorité insignifiante sans grand renom. Par bonheur, la pensée de Newman a fait son chemin obstinément, et à Oxford en 1958, vivent quatre fois plus d'étudiants catholiques qui accèdent aux bourses universitaires avec le même succès que les autres. Les chaires supérieures leur sont offertes dans la même proportion, et leur rôle de maître, leur influence sur la jeunesse est un jeu où l'on applaudit leur brio et leur goût de la vérité pure.

VI

Newman n'a jamais rien compris à la question sociale. Il faut reconnaître au demeurant que la Grande-Bretagne, malgré son industrialisme, n'a pas connu le phénomène de déchristianisation que regrettait Pie XI : le scandale du XIX^e^ siècle est pour l'Eglise d'avoir perdu la classe ouvrière. Cette fameuse phrase qui illustre au vitriol le malheur du continent ne vaut pas pour l'Angleterre.

Et pourtant le clergé catholique a dangereusement évolué depuis Newman, il s'est déplorablement embourgeoisé, complétant un trio

regrettable avec le médecin de quartier et le pasteur dissident. Il ignore à peu près tout du mouvement ouvrier et se tient d'ailleurs à l'écart du petit peuple. C'est qu'en Angleterre la révolution sociale eut la chance de se déchaîner à partir non d'un marxisme athée mais du travaillisme religieux.

Si le nom de Manning a été célèbre durant la grève des dockers de 1889, il serait sot d'imaginer l'illustre Cardinal en possession de quelque doctrine sociale capable de fournir assise à un mouvement chrétien de réforme sociale. Manning n'eut pas de doctrine, ne fit pas école, n'éduqua pas un clergé social. Lui aussi fut un grand bourgeois à la manière de Newman, et si son apparition fulgurante en 1889 fut inoubliable, c'est son amour du pauvre et son sentiment de la justice qui allumèrent cette clarté dans le monde ouvrier, mais il n'a rien laissé dont un clergé social aurait pu se nourrir. Monsieur l'Abbé Eugène Langdale, qui fut aumônier de la J.O.C. à Westminster au sortir de la dernière guerre, cite cet exemple ahurissant : dans un arrondissement de la banlieue londonienne, furent élus au conseil communal trente catholiques travaillistes, tous fervents chrétiens : or nul dans cet arrondissement n'a jamais même simplement imaginé l'existence ni la création d'un cercle d'études sociales (*Catholicisme Anglais,* 1958, p. 91). Il en était de même pour la formation du jeune clergé. Tandis que paraissait *Quadragesimo Anno,* c'est à peine si le traité *De Iustitia,* enseigné dans les séminaires de Grande-Bretagne, inscrivait en fin de cours une ou deux brèves leçons sur *Rerum Novarum.*

Puis la J.O.C. est venue en 1937 et a commencé de changer la face des choses. Effectifs réduits encore, certes, mais le mouvement est dynamique. Son progrès, languissant de 1937 à 1940, fait depuis la dernière guerre un progrès continu. Pat Keegan, président de la J.O.C. internationale, est sorti de ces milieux ardents et tenaces. Aujourd'hui encore toutefois, si la J.O.C. anglaise est vivante, son rôle semble faible en face du nombre déjà très grand des catholiques de Grande-Bretagne.

VII

Il est hors de doute que l'Angleterre catholique s'est agrandie depuis Newman. Pour cela, elle s'est contentée de se montrer comme elle était en toute réalité. Ce faisant, elle a suivi le conseil du grand converti d'Oxford quand il exposait la présente position des catholiques en Angleterre. En la neuvième Lecture : *Devoir des catholiques en face du sentiment protestant,* le lucide analyste de l'âme anglaise observait :

Therefore bring yourselves before it... Oblige men to know you : persuade them, importune them, shame them into knowing you [3]. C'est pourquoi, disait-il, arrivez à ceci : ... Contraignez les gens à vous connaître, importunez-les, poussez-les à la confusion de ne pas vous connaître.

Mais il faut avouer aussi que d'aucuns ont parfois oublié la recommandation newmanienne. Ils se sont endormis dans une vie poussiéreuse de ghetto, et ce fut l'arrêt de la croissance en Angleterre du catholicisme seul réel. On s'est obstiné à garder timidement, par les gros moyens oratoires d'autrefois, le petit troupeau tremblant : « Des missions sont prêchées aux fidèles... par des rédemptoristes ou autres spécialistes de ce genre de ministère. Il faut noter cependant que ces appels oratoires enflammés n'ont plus la même efficacité [4] ... ». Plus frappantes, plus bienfaisantes, toutefois, les conférences religieuses : « une série de tels sermons donnés pendant une ou deux semaines remplira à peu près entièrement l'église tous les soirs [5] ». Ce qui donne bien et fait connaître l'essence vitale du catholicisme, c'est la paroisse. A la tête non seulement le clergé séculier, mais la plupart des ordres et des congrégations adonnés ailleurs à d'autres besognes apostoliques : Pères du Latran, Prémontrés, Dominicains, Franciscains, Jésuites, sans compter les maisons de retraite dirigées par les Bénédictins, les Cisterciens, les Carmes, vieux ordres secondés par les congrégations : Jésuites, Oblats, Rédemptoristes, Passionistes.

La liturgie est plus à même de faire connaître le catholicisme romain aux anglicans et aux protestants d'Angleterre. A filer de la salive dans un cercle catholique devant un quarteron d'auditeurs asthmatiques, on n'a pas tardé à constater que le catholicisme anglais en sortait aussi pauvre et endormi. On l'a vu, mais il est fort difficile de surprendre une expression active de cette constatation. Qu'un nombre croissant de catholiques en soit venu, par exemple, à vouloir une liturgie aussi somptueuse que la liturgie romaine mais en langue vulgaire pour entraîner la masse et lui permettre de retrouver une vraie prière, tout cela est vrai, mais il semble que l'Angleterre se soit derechef engourdie tandis que s'éveillaient et s'animaient liturgiquement les autres pays de langue anglaise : Australie, Afrique, Etats-Unis, Canada. En fin de compte, c'est à peine si l'on peut dire qu'il se lève un commencement de mouvement liturgique en Grande-Bretagne.

Et peut-être doit-on quelque temps encore se satisfaire de la vie endormie de ghetto : écoles paroissiales, patronages, clubs de sport,

3. Edition Longmans, Green and Co., London, 1908, p. 372.
4. *Catholicisme anglais*, p. 155.
5. *Op. cit.*, p. 156.

cercles dramatiques, troupes scoutes, parties de whist, embryon de J.O.C., et espérer qu'un jour viendra où il y aura autre chose, une vie plus vivante parce que plus personnelle. Qui songe là-bas à ce qui nous enivre ici : un Directoire pour la pastorale de la messe?

VIII

On se rappelle les démêlés suivis de la retraite de Newman, lorsque, pour peu de temps, il dirigea le *Rambler*, pour remplacer Lord Acton. Nous n'entendons pas y revenir, mais faire sentir que le problème reste entier : va-t-on accueillir le siècle où l'on vit pour le transfigurer, ou va-t-on le fuir et chercher à l'abattre? On penche à croire que Lord Acton, malgré les vivacités et les outrances de sa plume dont Newman a risqué plus d'une fois de prendre la défense, que le jeune catholique a raison pour une bonne part, quand, démissionnaire, il écrivait : « Depuis les débuts de l'Eglise, ce fut toujours une loi de sa nature que les vérités destinées à apparaître comme les fruits légitimes de sa doctrine, ont dû se frayer lentement leur chemin à travers une masse d'habitudes et de traditions hostiles... ».

A ce point de vue, il est sans doute heureux que les journaux catholiques anglais soient contrôlés par des laïcs qui en sont propriétaires. Les prêtres ne reçoivent aucune formation au journalisme et il y a tant d'autres domaines — même pour les prêtres-écrivains — où leur présence est nécessaire et seule efficace. Au demeurant, les laïcs n'engagent pas l'Eglise comme le font les écrits du clergé. Dans la *Dublin Review*, par exemple, que d'énormités l'incroyable W. G. Ward a écrites à propos de l'infaillibilité pontificale et qui firent moins de tort sous sa plume que si elles avaient été exprimées par Manning! Hier encore, plus d'un directeur laïc de journal catholique anglais, vers 1930, laissait, ou plutôt faisait imprimer l'éloge du catholicisme de Hitler!... Il va de soi, on l'entend bien, qu'il n'y a pas que cela dans les journaux anglais. Sinon, le clergé ne les soutiendrait pas. Car, si les laïcs ont en mains la presse catholique d'Angleterre, c'est le clergé paroissial pourtant qui aide à sa diffusion. Reconnaissons qu'aujourd'hui les journalistes anglais n'ont plus la fougue controversiste de Hilaire Belloc et de G. K. Chesterton. Est-ce un bien, est-ce un mal? Opinons pour le bien. Car l'apologétique sereine est plus conforme à la charité et plus bienfaisante. Un Douglas Hyde, communiste converti, passé du *Daily Worker* au *Catholic Herald*, préconise trop souvent des méthodes communistes pour faire la trouée du catholicisme. Mais c'est le pacifique *Universe* catholique qui entraîne en son sillage le plus de lecteurs. La majorité des catholiques anglais est travailliste, et pour eux la lecture des journaux catholiques

est une affaire de conscience, mais ils ont l'habitude de chercher et de trouver ailleurs la satisfaction de leurs besoins politiques. Ici encore, est-ce un bien, est-ce un mal? Je laisse aux compétents le soin d'y répondre.

Signalons à part le magnifique hebdomadaire *Tablet,* politique, littéraire et religieux, dirigé aujourd'hui par Douglas Woodruff, journaliste expérimenté, écrivain de grande valeur et philosophe social averti des mouvements du continent. Le *Tablet,* à cette heure, appuie chaudement la démocratie chrétienne de Robert Schuman, d'Adenauer et de Fanfani, sans cependant se commettre dans les chemins doctrinaires.

IX

La valeur et l'influence des écrivains catholiques de l'Angleterre de ce vingtième siècle ne sont pas à la mesure de leur nombre, elles la dépassent considérablement. Certes, Newman, au siècle dernier, rayonnait comme un maître, alors qu'il était un romain indéracinable. Grâce à son poids, la percée s'est faite, et même un peu plus. Hopkins est exalté comme l'un des princes de la poésie anglaise. Il est bien inutile de citer encore deux géants des lettres catholiques, Hilaire Belloc et G. K. Chesterton. Tempérament divers, mais égale pugnacité. L'optimisme éclate dans leurs articles comme dans leurs romans. Puissantes personnalités tous deux, mais Belloc, né en France d'un père français, fut tout classique en une prose coulante qu'il maniait en grand seigneur. Chesterton fut célèbre par un humour qui vous secouait de plaisir, ses intuitions étaient pénétrantes, ses imaginations inattendues.

Quant à Graham Greene, de culture oxonienne, il a séduit le monde anglais par le paradoxe fulminant de ses œuvres où se revoit sans cesse l'homme traqué par un destin surnaturel et incapable de s'y hausser. Pierre-Henri Simon, dans *La littérature du péché et de la grâce,* a opposé Bernanos à Mauriac à ce point de vue. Chez Bernanos, la grâce l'emporte, chez Mauriac, le péché. Graham Greene s'apparente plus à ce sujet à Mauriac qu'à Bernanos, encore que son génie soit différent de l'un et de l'autre. Chez Graham Greene convergent le sacré et le profane, écrit Jan Grégor, professeur d'anglais à King's College à Londres. D'où l'inversion imprévue de son œuvre. Dans le jardin d'Eden, ce ne sont pas les parures qui l'éblouissent, mais le serpent qui le fascine. Son monde est le monde du péché, du diable. Jan Grégor le caractérise en quatre points : 1. Chez lui, tout tourne au paradoxe, le suicide devient le passeport de la sainteté, les pécheurs font des saints. 2. Il insiste sur la miséricorde, car

la loi est assumée par la charité. 3. Son imagination crée un monde grotesque dont les acteurs sont bouclés dans une camisole de force théologique. 4. C'est l'un des écrivains les plus originaux de l'Angleterre contemporaine. Il rappelle James et Conrad par son art du roman total [6].

Evelyn Waugh n'a pas le pathétique troublant de Graham Greene, mais son talent satirique supérieur dessine admirablement la catastrophe d'une civilisation écartée du christianisme. Ses romans sont parmi les plus comiques, tout en laissant une amertume qui fait regretter les sottises de notre bourgeoisie décadente. Sa prose est la plus limpide dans l'Angleterre d'aujourd'hui, et cela impose son génie à l'histoire anglaise du siècle.

Parmi les talents mineurs tout en restant aigus et pénétrants, ce sont encore des catholiques qui ont inscrit leur nom et leurs œuvres : Antonia White dont le *Frost in May* (Gelée en mai) joliment raconte son passage de demoiselle chez les Dames du Sacré-Cœur. Et Cronin et Bruce Marshall, sans oublier Compton Mackenzie, évoquent la maîtrise du roman anglais rédigé par des plumes catholiques.

Il serait peu intelligent d'oublier le nom de Christopher Dawson. C'est un historien, chacun le sait, mais sa valeur littéraire vaut celle des maîtres, encore que son œuvre, qui ne renâcle pas aux problèmes de notre temps, tienne plus de la pensée que de la littérature. J. B. Morton, disciple de Belloc et son ami, est surtout glorieux par le *Mémoire* qu'il rédigea sur Belloc : chef-d'œuvre de critique en une langue impeccable. D. B. Wyndham-Lewis est un critique comme Morton, et son œuvre sur Villon, Rabelais, Gilles de Rais est européenne. Martin Turnell, également, est un spécialiste élégant de la littérature française. Edward Sackville-West a étudié des Français comme des Allemands : Claudel, Malraux, Proust, Mauriac, mais aussi Thomas Mann.

Enfin les poètes. Depuis Newman, *poeta minor,* que de grands noms ! A côté de l'anglican tout religieux, l'admirable T. S. Eliot, épinglons les noms de Roy Campbell et d'Edith Sitwell. Le premier — Campbell, qui vient de mourir — est un maître de l'alexandrin, ce mètre le plus difficile pour n'être pas le plus plat. Il a osé traduire S. Jean de la Croix. Edith Sitwell, génie contemplatif et figure angélique, est convertie depuis deux ans, mais depuis *Ash Wednesday* (Mercredi des cendres), sa poésie était déjà toute catholique et rappelle le Claudel des *Grandes Odes,* la plus haute louange.

---

6. *Catholicisme anglais,* p. 443.

X

Au premier synode provincial de Westminster, tenu à Sainte-Marie d'Oscott le 13 juillet 1852, Newman le magicien de la chaire anglaise prononça l'émouvant et tout lyrique sermon du Second Printemps (*The second spring*) illuminé de ces paroles prophétiques sur la renaissance de l'Angleterre catholique :

« Quoi donc ! ce petit troupeau de témoins obscurs, les catholiques romains, va former une Eglise ! Le Passé va donc ressusciter ! La tombe, s'ouvrir ! Les Anglo-Saxons vivre de nouveau pour Dieu ! Les bergers, veillant la nuit leurs pauvres troupeaux, vont recevoir la visite d'une immense armée céleste et apprendre comment leur Seigneur est apparu en nouveau-né dans leur cité !

» Oui. Si la nature y est inhabile, la grâce le peut. Le monde vieillit, mais l'Eglise est toujours jeune. Elle peut, à n'importe quel moment, quand son Maître le veut, adopter les Gentils et habiter les cités désolées.

» Surgis, Jérusalem, car la lumière flambe, et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Regarde, les ténèbres vont couvrir la terre et aveugler le peuple ; mais le Seigneur se lèvera sur toi et l'on verra Sa gloire...

» O Marie, O Stella Matutina, annonciatrice de la paix, jusqu'à notre année qui se transfigure en un mai perpétuel ! De tes yeux, de ton pur sourire, de ton front majestueux, fais pleuvoir mille forces, non pour confondre ni pour écraser, mais pour persuader et pour convaincre tes ennemis. O Marie, mon Espérance, Mère Immaculée, accomplis pour nous les promesses de ce Printemps.

» Un second Temple surgit des ruines de l'ancien. Canterbury est mort, York est mort, Durham a disparu, Winchester n'est plus. Il était pénible d'être séparé d'eux. Nous sommes attachés à la vision de la grandeur du passé et ne voulons pas croire que tout cela ne mène à rien. L'Eglise d'Angleterre est morte, mais voici que l'Eglise ressuscite. Westminster et Nottingham, Beverley et Hexham, Northampton et Shrewsbury, si le monde dure, seront des noms de musique pour l'oreille et d'émotion pour le cœur, comme des gloires perdues. Des saints sortiront d'eux, s'il plaît à Dieu, des Docteurs recommenceront à donner la loi à Israël, des Prédicateurs appelleront à la pénitence et à la justice, comme au commencement... » [7].

Cette étude sur le second Printemps ne raconte-t-elle pas l'accomplissement de la prophétie de Newman ?

Liège Francis Hermans.
49 Rue des Clarisses.

7. *Sermons preached on Various Occasions*, by John Henry, Cardinal Newman, London, Burns and Oates, 1887, sermon X, p. 176 à 178, *passim*.

A propos de livres récents

Une synthèse de théologie sacramentaire

Sous le titre *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting* [1], le R. P. Henri Schillebeeckx, O.P., depuis peu Professeur à l'Université catholique de Nimègue, vient de faire paraître une esquisse des idées fondamentales qu'il espère développer et justifier dans la seconde partie, annoncée et attendue depuis des années, de son magistral ouvrage *De sacramentele Heilseconomie* [2]. Si le tome premier de cet ouvrage a été accueilli avec faveur dans le monde théologique pour la richesse de son information et la profondeur de sa réflexion spéculative, le présent ouvrage, malgré son faible volume, comble largement l'attente des théologiens. Que l'on en juge par ce bref résumé.

Pour comprendre les sacrements, il faut remonter à leur source, l'Incarnation. Fruit de la libre et aimante initiative du Père par le Fils dans l'Esprit, la venue en ce monde du Verbe de Dieu fait chair le constitue « sacrement primordial ». Qu'est en effet le sacramentalisme, sinon un don de grâce dans une visibilité historique? Et comme l'intersubjectivité entre humains se réalise dans et par la corporéité, signe qui révèle et voile tout ensemble l'intériorité spirituelle, les actes humains du Christ sont, de façon humainement visible, le don de la grâce divine : ils causent ce qu'ils signifient. Tout ensemble, car le Messie ne peut être séparé de son peuple, ces mêmes gestes, selon leur ligne ascendante, seront le culte parfait de l'humanité envers le Père.

Le Christ est arrivé au terme de sa mission terrestre par l'obéissance jusqu'à la mort de la croix, couronnée par la résurrection qui le constitue « Fils de Dieu en puissance » et par la Pentecôte qui nous révèle le rôle de son humanité glorifiée dans la mission terrestre du Saint-Esprit. Jésus est donc désormais pleinement capable de nous atteindre directement par son humanité glorifiée (c'est comme homme que le Christ est médiateur). De notre côté hélas, la réciproque ne sera normalement possible que par l'intermédiaire d'un substitut humain, le sacramentalisme ecclésiastique, qui fera le pont entre l'invisible Christ céleste et l'humanité non encore glorifiée. C'est en effet parce que l'Eglise est le prolongement visible du Christ céleste qu'elle est aussi prolongement de la fonction sanctificatrice et cultuelle de son corps terrestre.

Les sacrements sont donc une rencontre immédiate avec le Seigneur actuellement vivant. Aussi se présentent-ils selon une triple perspective historique : anamnèse du sacrifice de la croix, certification visible du don actuel de la grâce et arrhes du salut eschatologique. Ils le doivent à la présence sacramentelle de l'acte sauveur éternellement permanent du Christ. Comment comprendre cette affirmation, objet de tant de discussions depuis les écrits de dom Casel? L'auteur s'en explique fort nettement. Le temps est irréversible, même pour Dieu : aucune « présence en mystère » des actes sauveurs dans leur réalité historique n'est possible, il y va de la réalité même de l'Incarnation. Si donc une présence

---

1. H. Schillebeeckx, O.P. — *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*. Theologische begrijpelijkheid van het heilsfeit der Sacramenten. Anvers, 't Groeit, 1957, 20 × 13 cm., 169 p.

2. Anvers, 't Groeit, 1952. Cfr le compte rendu dans la *N.R.Th.*, 1955, p. 871.

en mystère de ces actes est pensable, ce ne peut être qu'en vertu d'un moment transhistorique préalablement donné : celui-ci, s'étant sacramentalisé une première fois dans le fait historique des actes rédempteurs, restera capable de revêtir au cours des temps de nouvelles formes sacramentelles. Cette dimension transhistorique découle de ce que les actes humains du Christ sont, dans leur réalité humaine, les actes personnels du Fils de Dieu : enracinés qu'ils sont dans le Dieu éternel, ils ne peuvent, tout en restant parfaitement historiques, être adéquatement délimités en termes de pure historicité. Grâce à ce « moment de pérennité », qui coïncide avec la permanence de l'Incarnation dans la résurrection « en puissance », les *sacramenta separata* sont des actes personnels du Christ céleste dans une visibilité ecclésiale. Deux actes réellement distincts, celui du Christ et celui du ministre, n'en font qu'un dans la ligne du sacramentalisme (causalité symbolique instrumentale).

Toutefois, ce n'est pas la rédemption dans sa totalité que met en œuvre chaque geste sacramentel : il est un signe essentiellement adressé à une personne déterminée; de plus, en vertu même du symbolisme, il ne rend présent que l'aspect rédempteur qu'il signifie. Et il le signifie dans et par la foi de l'Eglise, d'où la prééminence des paroles, « forme » du sacrement, en tant qu'elles sont *verbum fidei*, sur les gestes qui constituent la « matière » du sacrement : par cette « parole de foi », un symbole terrestre devient le prolongement et assure la présence de l'invisible acte salutaire du Christ céleste.

De la part du ministre, le sacrement doit donc être acte humain, voulu en connaissance de cause. L'idéal, réalisé par les saints, est la parfaite coïncidence de la volonté humaine avec l'intention salvatrice du Christ : ainsi l'homme devient-il instrument parfait du mystère même de l'Eglise. Le minimum indispensable à la validité, puisque le sacrement n'est là que pour donner une visibilité d'Eglise à la rencontre du fidèle avec le Christ qui le sanctifie, est que le ministre ait au moins l'intention interne d'agir réellement comme celui qui accomplit une action visible de l'Eglise. De même, puisqu'il est essentiel au sacrement d'être un geste du Christ adressé à quelqu'un, le minimum requis du sujet est de vouloir « écouter », d'accepter que le signe lui soit adressé : sinon le signe, au lieu d'être accompli pour lui, lui passera pour ainsi dire par-dessus la tête. Cette condition découle de la nature même de la personne parvenue à l'âge adulte et n'est donc pas requise de ceux qui n'ont pas encore atteint ce degré de développement psychologique (les enfants, par exemple).

L'auteur examine ensuite l'institution des sacrements par le Christ et le rôle de l'Eglise dans la détermination ultérieure des rites. Puis il montre que la pleine vérité du sacrement demande qu'il soit fructueux, pour que la rencontre avec le Christ sauveur qu'il signifie se produise vraiment. Réciproquement, pour que soit tout à fait respectée notre nature d'êtres incarnés, c'est par une visibilité d'Eglise que la grâce doit nous atteindre : le sacrement « de désir », qui supplée de son mieux à l'impossibilité momentanée d'assurer cette visibilité, l'appelle cependant en vertu de la nature même de l'économie salutaire dans laquelle il s'insère. Pour le même motif, la rencontre ecclésiale avec le Christ, qui, en trois sacrements, marque le chrétien d'un « caractère » indélébile, est le sacrement efficace de la rencontre avec Dieu par la grâce.

Puisse ce résumé n'avoir pas été trop infidèle à la pensée de l'auteur et en avoir laissé pressentir les richesses assez pour inciter de nombreux théologiens à lire et à méditer l'ouvrage lui-même. Léon Renwart, S. J.

Vraie et fausse mystiques ?

La distinction qui donne son titre à cette note est légitime, mais ambiguë. Il y a des mystiques fausses, il y en a même beaucoup. Il y a une mystique vraie, il y en a même deux.

C'est pourquoi, avant de distinguer entre vraie et fausse mystique et sous peine de traiter de fausse une mystique authentique, il faut distinguer autrement.

Il y a, en effet, deux grands types de mystique, tous deux authentiques, tous deux vrais : la mystique *surnaturelle de Dieu* et la mystique *naturelle du Soi* (qu'étudie, pour elle-même, une livre d'Olivier Lacombe en préparation). Telle est la distinction fondamentale que propose Louis Gardet, à la lumière de la théologie catholique et des expériences décrites par les mystiques [3].

En une soixantaine de pages, il précise d'abord les signes d'authenticité de l'expérience mystique. La seconde partie, deux fois plus longue, groupe une remarquable anthologie de textes indiens, bouddhistes, musulmans, juifs et chrétiens, auxquels il faut sans cesse se rapporter, grâce à un jeu de références détaillées, pour saisir le sens et la portée des critères proposés dans la première partie.

Ce très beau livre est difficile. Qui suivra cependant la rigueur technique de ses analyses sera récompensé de sa peine.

Que faut-il entendre par *mystique* ?

Avec Olivier Lacombe, l'auteur répond : « *l'expérience fruitive d'un absolu* » (p. 11). Ne lisez pas « de l'*A*bsolu », ni même « de *l'*absolu », vous fausseriez sa pensée et vous vous méprendriez sur la réalité. Il croit, en effet, à la nécessité de distinguer deux mystiques vraies. Elles sont toutes deux possibles et même réalisées, voies spirituelles légitimes, avec leurs exigences propres et leurs dangers d'illusion.

L'une est, nous l'avons dit, la mystique *surnaturelle*. Celle-ci n'est pas « réplique amoindrie et intermittente de la claire vision béatifique ; elle n'est pas d'ordre charismatique ; elle est l'épanouissement suprême de la grâce du Christ sur terre, expérience savoureuse des profondeurs de Dieu, par une nescience fruitive et unitive d'amour » (p. 23). « Le terme auquel elle tend surpasse radicalement les forces naturelles d'un esprit créé, et ne peut être atteint (par amour) que s'Il se donne Lui-même en pur don de grâce. » — « L'expérience, ici... est mesurée par les exigences de la foi. Elle ne s'opère pas par voie de nescience intellectuelle..., mais par nescience affective et par le sur-exister des actes seconds de foi et d'amour théologal... Elle tend aux mystérieuses profondeurs de l'Incréé, de l'Autre suprêmement personnel » (p. 34).

Une autre mystique s'opère par voie de nescience intellectuelle ; elle tend vers la solitude comblée de l'acte premier d'existence. C'est une mystique authentique, vraie, comme la première, mais elle est naturelle : l'expérience du Soi, qui tend vers le centre ontologique et comme impersonnel de l'être spirituel créé. Le centre de notre être qu'atteint cette expérience est « comme impersonnel ». C'est-à-dire qu'il est saisi en ses modalités existentielles, sans référence à la personne comme telle, bien que celle-ci soit là présente, l'être spirituel créé ne pouvant être qu'une personne (*ib.*).

Une telle mystique naturelle du Soi est-elle possible ? Le dogme de la création impose une réponse affirmative à cette question, et fait même prévoir la réalité de pareilles expériences.

---

3. L. Gardet. — *Thèmes et textes mystiques.* Recherche de critères en mystique comparée. Coll. Sagesse et cultures. Paris, Alsatia, 1958, 22 × 15 cm., 220 p.

Entre ces deux voies, les imbrications, les interférences sont possibles, les confusions aussi (p. 35). Toutes deux accomplissent un rebroussement mais Dieu seul peut opérer le rebroussement de la première. Celui de la mystique naturelle du Soi, au contraire, ne nous est pas impraticable. Il se situe au niveau psychologique de l'être spirituel créé, bien qu'à contre-pente de son mode habituel de connaître (p. 71). L'âme qui parvient à cette expérience « possède *dès cette terre* le fruit de ses efforts, elle en reçoit dès cette terre la totale récompense — la plus haute, la plus pure que l'être créé puisse se donner à soi-même; mais qui risque, précisément, si ne la traverse un humble élan oblatif, d'enclore l'âme en sa perfection et sa beauté créées, et de la fermer au don de Transcendance » (p. 75).

L'expérience mystique naturelle pourra donc coïncider ou avec un état de péché, ou avec un état de grâce (p. 35). — Distincte de la réflexion métaphysique (dont elle est, pourtant, en un sens, le renforcement), elle ne donne pas, toutefois, communication avec les autres (p. 70), puisqu'elle tend au centre comme impersonnel de l'être spirituel créé.

D'autre part, elle est loin d'être sans dangers et Louis Gardet vient d'en signaler le principal : « fermer l'âme au don de la Transcendance ». N'empêche que, « reconnue et respectée pour ce qu'elle est, elle doive conduire à purifier drastiquement les voies spécifiques de la mystique surnaturelle, ouvertes aux seuls actes de foi, d'espérance et d'amour » (p. 69).

Bref, il faut en reconnaître « l'existence valable et l'immense richesse humaine..., mais elle n'offre point au chrétien des voies nouvelles ésotériquement éprouvées » (p. 69-70).

La mystique surnaturelle, au contraire, transcende toute réflexivité, vers la profondeur vécue de l'Autre et de l'amour théologal des autres (p. 44). Elle s'ouvre au Don de Dieu par les trois vertus, moyennant la souffrance purificatrice et unitive, participation à la Croix du Christ, même si le mystique l'ignore — car la mystique surnaturelle est possible et sans doute réalisée en dehors de l'appartenance consciente et visible à l'Eglise. On la trouve hors du climat religieux chrétien, manifestation de la surabondance des grâces divines (p. 69-70).

Ouverte au don de Dieu, par opposition à la mystique du soi, elle donne communication avec les autres dans la charité (p. 70). Elle n'a rien d'ésotérique, car il n'est rien, dans le christianisme, qui ne soit offert à la foi de tous. Elle est en continuité avec la foi chrétienne; elle est la foi chrétienne elle-même intériorisée et vécue (p. 73). Elle n'est donc pas un charisme (p. 48). Dans aucune des deux voies mystiques, il ne faut s'arrêter aux charismes. Mais, dans la mystique du Soi, c'est simplement s'arrêter en chemin; dans la mystique surnaturelle, c'est dévier (p. 50). Il faut s'y détacher de tout, même de l'expérience mystique : la recherche de l'union à Dieu peut être comme l'ultime obstacle qui empêche de trouver Dieu (p. 52).

*
* *

La conception que Louis Gardet se fait de la mystique surnaturelle n'est pas celle du P. Maréchal, qui croit à la possibilité, ici-bas, d'une « vision de Dieu transitoire, réplique amoindrie et intermittente de la claire vision béatifique ». Mais son insistance sur la charité théologale et sur l'ouverture aux autres de la mystique surnaturelle, c'est-à-dire sur ce que le Père appelait « le don mystique essentiel », nous persuade que cette opposition n'est pas profonde. La préface du tome II des *Etudes sur la Psychologie des Mystiques* rend le même son fondamental que les pages que voici.

Malgré leur concision et leur densité, ces quelques pages de Louis Gardet n'épuisent pas le sujet qu'elles abordent [4]. Nul n'en fera grief à l'auteur. Mais personne ne dira que nous n'avons plus rien à recevoir de lui. Pour notre part, nous lui signalerons deux questions qui restent ouvertes. La première concerne la nature et le rapport que soutiennent entre eux les deux « rebroussements » propres aux deux mystiques. Distinguera-t-on, dans l'être spirituel créé, un double dynamisme foncier, l'un naturel, l'autre surnaturel? Ou reconnaîtra-t-on, à la racine première de notre agir, un dynamisme unique, qui ne serait pas encore, formellement, naturel ni surnaturel, mais qui contiendrait comme en germe une différenciation qui s'exprimerait, au niveau des actes seconds, en distinction entre amour de soi, *secundum rationem amoris ex parte amantis* et amour (déjà surnaturel?) de Dieu pour lui-même *secundum finem amoris* [5]?

Seconde question : quelle relation y a-t-il entre l'expérience mystique surnaturelle, l'ascèse de la mystique naturelle du Soi et l'ascèse surnaturelle de la contemplation — nous pensons par exemple à la contemplation acquise; d'une manière plus particulière à des méthodes telles que l'application des sens selon saint Ignace; d'une manière plus générale à la *Schola dominici servitii* et aux vastes perspectives qu'ouvre la dernière page de la *Regula Monachorum?*

A. Hayen, S. J.

Une importante encyclopédie philosophique

Les huit mille colonnes des quatre volumes qui forment l'*Enciclopedia Filosofica* [6] constituent un monument en tous points remarquable, tant par son ampleur inégalée que par sa qualité et son originalité. Le *Centre d'Etudes de Gallarate,* qui est à son origine, a bien mérité de ceux qui se livrent au labeur philosophique, car il met en leurs mains un instrument de premier ordre.

Dans une préface brève et claire, les éditeurs ont mis en lumière l'idée qui a présidé à l'élaboration de l'œuvre, les limites, l'originalité et la structure de celle-ci.

Dans la pensée de ses initiateurs, l'*Enciclopedia* devait engager et coordonner les forces orientées vers une conception spiritualiste de la vie, tout en favorisant largement la convergence des thèmes philosophiques différents à travers la collaboration de savants italiens et étrangers de tendances diverses. Il s'agissait d'édifier non pas un dictionnaire philosophique, dans le genre de ceux que nous possédons déjà très heureusement, mais une véritable encyclopédie. Le mot évoque d'abord une exigence systématique étrangère à l'idée d'un dictionnaire. Il faut livrer des termes choisis non seulement une définition générale, accompagnée des acceptions particulières qu'ils peuvent revêtir, mais définitions et acceptions « doivent vivre dans un discours qui en explicite les implications

4. On y trouvera pourtant de précieuses lumières (p. 59-65) sur symbolisme et « tradition » — symboles et mythes privilégiés — le symbolisme sacramentaire — et « l'Homme Parfait », etc.

5. Distinction fondamentale que nous empruntons à saint Thomas, *S. Theol., I^a pars*, q. 60, a. 5, ad 2.

6. *Enciclopedia Filosofica.* Centro di studi filosofici di Gallarate. Vol. I-IV. *A-Z. Indici.* 4 vols, Florence, Sansoni, 1957, 29 × 20 cm., XXVIII p. - 1958 col., XX p. - 1916 col., XX p. - 1942 col., XX p. - 1964 col. Prix : 15.000 lires par vol.

historiques et conceptuelles et qui en éclaire l'insertion dans un ordre de problèmes plus vastes, qui sont eux-mêmes les articulations fondamentales grâce auxquelles l'histoire des sciences philosophiques peu à peu prend visage ».

La même pensée a conduit les promoteurs de l'ouvrage à construire une encyclopédie, comme ils disent, par auteurs et par concepts. Les dictionnaires ne retenaient généralement que ces derniers. Mais à s'en tenir à cette voie, on risque de donner de l'évolution philosophique une idée fausse en exagérant sa continuité. L'introduction des auteurs et des écoles permet non seulement de prendre une vue plus complète du mouvement philosophique, mais encore remédie au danger de simplification en mettant en lumière les méandres, repentirs et nuances des pensées individuelles.

Dès que les grandes lignes de l'ouvrage furent ainsi tracées, il devint clair que la principale difficulté à affronter serait « l'exigence de systématisation qui renoue les fils de tant de discours dans un organisme unitaire ». Mais il ne pouvait s'agir, bien entendu, « d'imposer une unité à la vaste matière traitée en vertu de préjugés épousés à priori mais au contraire de découvrir un centre qui permettrait d'en éclairer les perspectives multilatérales ». Il apparut ainsi que, pour ne pas trahir les exigences les plus valables de la pensée philosophique moderne, il ne fallait pas s'en tenir aux seules disciplines et aux seuls auteurs spécifiquement philosophiques, mais élargir les frontières de l'encyclopédie de manière à pouvoir y accueillir sciences et savants en contact avec la philosophie. Les catégories fondamentales de la pédagogie, de la psychologie, du droit, de la théologie, de la sociologie, de l'esthétique, de l'art, de la littérature, des sciences mathématiques, physiques et biologiques ont donc été comprises dans le plan d'ensemble. De même, on a réservé des notices aux auteurs qui, sans être proprement philosophes, ont toutefois exercé une notable influence sur le cours de l'histoire de la pensée. On trouvera, par exemple, les noms de Leopardi, de Köhler, de Einstein, pour citer au hasard. Une telle extension ne va pas sans danger, on s'en doute, mais, conduite avec la modération des auteurs, il faut dire que l'innovation ralliera tous les suffrages et rendra rapidement de grands services.

Ce que nous venons d'indiquer suffit, croyons-nous, à souligner l'originalité de ce grand œuvre et à marquer sa place à côté et au-dessus de tous les dictionnaires et encyclopédies dont le chercheur dispose actuellement, que ce soient les dictionnaires de Lalande ou de Eisler, par exemple, ou encore la récente encyclopédie française, éditée par G. Berger selon une voie toute différente et dont on trouvera ici même la présentation.

Il faut dire un mot de la structure même de l'ouvrage. Celui-ci comprend douze mille notices, dont cinq mille consacrées aux termes abstraits, aux catégories du langage philosophique et sept mille de caractère historique, qui sont consacrées aux divers auteurs, écoles, mouvements et tendances. Le premier groupe — disons pour faire bref, celui des concepts — se divise en deux sections. La première comprend la série des termes-clés qui constituent l'ossature même de l'ouvrage. Les notices qui leur sont réservées forment de véritables monographies puisque aussi bien ces termes font revivre les problèmes fondamentaux de la philosophie dans toute l'ampleur de sa vision historique et qu'ils sont étudiés à la lumière des recherches les plus récentes et avec la collaboration, souvent originale, de spécialistes. Ces notices comprennent d'abord un exposé et ensuite une partie critique. La seconde section rassemble les concepts et expressions moins importantes. Pour ne pas aller à l'infini, il fut convenu de les retenir proportionnellement à leur rapport aux catégories majeures. Quant aux notices d'auteurs et d'écoles, elles constituent, elles aussi, de véritables monographies

dans lesquelles sont offertes au lecteur sur la vie, les œuvres et les fortunes diverses des philosophes, toutes les informations, documents et interprétations importantes sous forme d'études complètes et mises à jour. La partie critique y est mise en relief dans le but d'accuser au maximum la personnalité des auteurs et de faire réagir leur problématique avec celle de notre temps.

Le problème des bibliographies a été particulièrement étudié. Celles qui terminent les notices des termes-clés visent à être aussi complètes que possible. D'une manière générale, on a surtout veillé à donner au lecteur les indications les plus récentes et celles qu'il trouverait moins aisément dans les répertoires.

Il reste un domaine de la philosophie qu'il faut considérer à part, celui des pensées non-occidentales. L'acception large dans laquelle les auteurs de l'encyclopédie ont pris la pensée philosophique, les conduisait fort heureusement à ne pas les rejeter. Cependant, si soucieux qu'ils fussent de ne pas s'enfermer dans une seule tradition, ils se sont trouvés devant un champ qui, en beaucoup de ses parties, est encore mal défriché et bien des lacunes, mêmes graves, sont dès lors inévitables.

L'immensité de la tâche obligeait évidemment ses initiateurs à la répartir en diverses sections sous la responsabilité de différents directeurs. C'est ainsi que le professeur Sciacca dirigea la section de logique, de gnoséologie, de métaphysique et de philosophie des sciences; le professeur Battaglia, la section d'éthique, de philosophie du droit, de l'économie; le professeur Padovani, la section de philosophie de l'histoire et de la religion; le professeur Calo, la section de psychologie et de pédagogie; le professeur Marino Gentile, la section de l'histoire de la philosophie grecque et romaine; le R. P. Giacon la section de l'histoire de la philosophie patristique et médiévale; le professeur Pareyson, la section d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine.

Les index qui terminent l'ouvrage retiendront l'attention. D'abord par leur caractère systématique et non analytique. Ils offrent ainsi une vue d'ensemble du contenu de l'ouvrage forcément dispersé selon l'ordre alphabétique. Le premier des deux index est théorique et groupe les termes abstraits qui ont fait l'objet de notices selon les divisions traditionnelles du savoir philosophique. Le second index est historique. Il contient les noms des auteurs anciens, médiévaux, modernes et contemporains cités dans l'ouvrage, distribués selon l'ordre chronologique et selon les divers pays auxquels ils appartiennent. Il est ainsi possible de se rendre compte aisément du développement de la philosophie et des disciplines voisines dans chaque pays.

Il est clair que, dans une œuvre monumentale comme celle-ci, il y a nécessairement des choix qui paraîtront arbitraires et discutables et des oublis qui se sont fatalement glissés. Certains défauts mineurs ont été signalés dans diverses revues. Nous n'y reviendrons pas. Pour ne pas faillir cependant à la bonne règle des recensions, nous noterons pour notre part, dans la liste des philosophes belges deux oublis que nous regrettons, celui de feu le professeur Paul Decoster, de l'université de Bruxelles, métaphysicien de grande race, et, dans l'école de Louvain, celui de M. le chanoine F. Grégoire, dont les œuvres sur Hégel et Marx font autorité. De même, il nous paraît que dans les sciences annexes de la philosophie, selon les critères retenus par les éditeurs, il eût été juste de citer, en Belgique encore, les noms de F. Cumont et de J. Bidez, dont les œuvres sont universellement connues. Quelques sondages du côté français nous ont révélé également certaines omissions, ainsi, parmi les philosophes spiritualistes, celle du regretté G. Madinier et celle de M. Duméry. De même, parmi les philosophes français de lignée scolastique il eût convenu de retenir, pensons-nous, les noms des PP. Roland-Gosselin, André Marc et J. de Finance, dont les œu-

vres peuvent à coup sûr supporter la comparaison avec celles des autres auteurs cités. Il nous a également semblé que le secteur de la biophilosophie avait été un peu délaissé et qu'en France, par exemple, des noms mériteraient d'être mentionnés en ce domaine, comme ceux de Cuénot, Rostand, Canguilhem et R. Ruyer. Dans le même ordre de chose, nous avons été étonnés que le mot « émergentisme » ne figure pas au sommaire. Peut-être aussi la liste des savants français (vol. IV, p. 1935, N° 4) paraîtra-t-elle fort maigre et même discutable. Parmi les littérateurs et esthéticiens français, le nom de Malraux s'imposait à ce qu'il nous semble.

Mais nous ne voudrions aucunement que ces remarques de détails diminuent en quoi que ce soit l'admiration que suscite l'achèvement de cette encyclopédie. Il faut le dire hautement, elle fait grand honneur à la pensée italienne d'aujourd'hui. Par son universalité, son ampleur, son homogénéité, il ne faut pas craindre d'affirmer qu'elle est unique. Ses auteurs ont su se défendre contre toutes les lisières nationalistes, ce qui n'est pas un mince éloge même dans le monde philosophique; ils n'ont pas craint d'embrasser dans leur effort les disciplines voisines de la philosophie, enfin, par une judicieuse organisation du travail, ils ont pu, avec une rapidité étonnante, achever leur œuvre et lui assurer ainsi une homogénéité qui manque à trop d'ouvrages du même genre.

Ajoutons que la présentation de cet immense travail est parfaite, et qu'elle fait le plus grand honneur à la maison d'éditions G. C. Sansoni de Florence. L'illustration, abondante et bien adaptée, est d'une qualité et d'un intérêt qui ne se démentent pas.

De tout cela, il convient donc de féliciter les auteurs et les nombreux collaborateurs, parmi lesquels il nous plaît de citer le nom du R. P. Giacon, cheville ouvrière de tout cet ensemble et celui du professeur Moschetti, rédacteur en chef de l'*enciclopedia*. Il convient également de dire sa reconnaissance aux mécènes qui ont permis cette réalisation, nous voulons dire, le Ministère italien de l'Instruction Publique ainsi que les fondations G. Cini et E. Lossa.

A. Thiry, S. J.

« Philosophie et Religion [7] »

La seule façon de présenter la pensée contemporaine a paru être de laisser les philosophes eux-mêmes exposer leur manière propre d'aborder les difficultés, de poser les problèmes ou de reconnaître les mystères. On n'a pas voulu les répartir par « écoles » mais seulement faciliter la lecture en rapprochant les auteurs par quelque analogie de préoccupations. Il s'agit de vues synthétiques inspirées par autant de méditations personnelles. Le point de vue adopté est celui de la philosophie française. C'est l'objet de la première section : *Principales tendances de la philosophie contemporaine*. On y remarquera « La science et le savoir philosophique », par R. Ruyer et F. Alquié; « Les philosophies de la réflexion », par J. Nabert et G. Bastide; « La philosophie de l'esprit », par E. Morot-Sir, A. Forest et M. Nédoncelle; « L'attitude phénoménologique », par G. Berger; « Les philosophies françaises de l'existence », par J. Wahl, H. Van Lier et G. Marcel; « La création des valeurs », par R. Polin, G. Bachelard et M. Dufrenne; « Le matérialisme dialectique », par H. Lefebvre et « Le positivisme logi-

7. *Encyclopédie Française*. Tome XIX. *Philosophie. Religion*. Paris, Larousse, 1957, 30 × 25 cm., 444 p., XXXII planches.

que », par J. Ohana. Il existe des *disciplines philosophiques* qui s'attachent à un domaine particulier de l'être, à une forme de valeur ou à l'élaboration des moyens de travail propres au philosophe. On peut ici « faire le point » comme dans une discipline positive. C'est la deuxième section : *Etat des problèmes et moyens d'investigation.* Le premier chapitre comprend l'ontologie par P. Ricœur, l'Esthétique par E. Souriau, Philosophie politique et science politique par R. Polin. Le deuxième chapitre est consacré aux « Problèmes actuels de l'histoire de la philosophie » (J. Moreau, M. de Gandillac et Ph. Devaux). Les méthodes y sont distinguées comme suit : le point de vue du système, le point de vue de l'invention, le point de vue de l'homme, psychologie et histoire des idées, psychanalyse et méthode historique. Le ch. III étudie les techniques du philosophe et ses moyens de travail : 1) transmission, établissement, édition des textes philosophiques (P. M. Schuhl) ; 2) l'enseignement de la philosophie (G. Davy) ; 3) Revues, Congrès et Colloques (Problématique de l'information philosophique) (D. Huisman) ; 4) La bibliographie philosophique (G. Varet).

La troisième section traite de *la création philosophique* : les mobiles du philosophe, sa problématique, ses sources d'inspiration, les conditions personnelles et formelles qui l'amènent à inventer puis à développer son système. Un des traits les plus caractéristiques de la pensée contemporaine est de récuser la séparation des genres habituelle. On pense souvent, aujourd'hui, qu'il peut y avoir entre la philosophie et d'autres formes d'activité créatrice, comme la poésie ou le roman, des relations essentielles. D'où des problèmes d'influence, de frontière, d'expression qui auraient surpris les philosophes classiques. *L'élaboration des doctrines philosophiques* comprend « la construction des systèmes » ; l'« invention » par E. Souriau et « la philosophie comme problématique et systématique » par M. Guéroult, et les « Sources d'inspiration et relations de voisinage » (psychologie par R. Lacroze, psychanalyse par D. Lagache, sociologie par G. Gurvitch, religion par L. Millet, musique par L. Jankélévitch et théâtre par J. Wahl). Enfin des *éléments bibliographiques* complètent l'exposé.

Que penser de l'œuvre ainsi répartie en ses trois sections? La troisième section est, en un sens, la plus originale et trahit les *soucis méthodologiques actuels.* De même, on ne peut que se féliciter de voir développer les problèmes de l'histoire de la philosophie dont la prise de conscience est assez récente. Quant à la première section, on se demande si le nombre des collaborateurs ne rend pas plus ardue l'intelligence de l'ensemble de la philosophie. A quel public s'adresse pareil exposé : il nous semble qu'il s'agit de lecteurs déjà assez avancés dans l'étude de la philosophie. Nous assistons presque à un « congrès » de philosophie *française.* La prétention à l'universalité de la philosophie ne postulait-elle pas qu'à côté des « relations de voisinage des disciplines » se trouvent esquissées les relations de voisinage des philosophies « nationales » au sens large?

A propos de l'histoire de la philosophie, nous noterons que l'apport historique de l'« école de Louvain » est minimisé. Pour la partie documentaire de l'histoire, on note qu'après les études récentes sur Leibniz et Maine de Biran, « l'ère des surprises est close ». Quant aux trois points de vue « celui du système, celui de l'invention, celui de l'homme », on trouvera des vues fort intéressantes sur l'évolution récente des historiens de la philosophie et l'assouplissement de la discipline historique. Les pages consacrées à l'*enseignement de la philosophie* correspondent à une prise de conscience souhaitable dont témoigne la récente enquête de l'UNESCO (*L'enseignement de la philosophie,* Publications Unesco, Paris, 1953). Celles consacrées à la *problématique de l'information philosophique* évoquent la distinction entre « inspiration » et « information » ainsi que la notion de « rencontre ». Le chapitre « Philosophie, Religion » est une méditation très personnelle

sur cette question fondamentale et eût pu servir de transition entre la partie philosophique et la partie religieuse du tome XIX. « Ni dépendance unilatérale, ni service, ni opposition (manichéenne, dramatique ou déchirante), mais tension : tel est le principe des relations qu'une conscience singulière doit établir entre les deux attitudes dont elle vit. Cette tension est exigée par l'essence propre, irréductible, de chacune et par le besoin de l'autre qu'elle porte en soi (la religion entend que soit examiné rationnellement tel problème, fondamental pour elle, p. ex. celui de l'existence de Dieu; la philosophie, dans son mouvement autonome lui-même, touche son impuissance fondamentale). Plus d'une formule demanderait à être précisée ou explicitée dans cet exposé qui traite d'un problème délicat d'une haute actualité.

L'originalité de la conception d'ensemble de la partie philosophique de ce tome est remarquable et sa lecture engagera à poursuivre la méditation personnelle, même chez des esprits familiarisés depuis longtemps avec les disciplines philosophiques.

J. Gilbert, S. J.

La présence d'un ensemble d'études consacrées à *la Religion* — et non *aux religions* — dans la synthèse universelle de l'Encyclopédie française est un événement qui marque bien la différence entre deux générations. On est entré définitivement dans un monde nouveau. C'est qu'en fait une seule chose est demeurée intacte et invulnérable, au cours de toutes les recherches passionnées qui tentaient autrefois d'expliquer l'origine et l'évolution des religions du monde : au-delà des explications, qui toutes plus ou moins le trahissaient, le phénomène de la conscience religieuse est resté comme un fait indéniable. Quel que soit maintenant le parti qu'on prenne pour le juger, il est là comme un roc solide; il est l'évidence immuable que la réflexion ne peut omettre de constater malgré toutes les négations possibles. Mais aussi une seule méthode d'analyse a réussi, du moins dans les limites de ses postulats initiaux, à approcher ce phénomène. C'est la méthode phénoménologique. Ayant fait désormais ses preuves, elle entre de plein droit dans une encyclopédie pour notre temps, et elle seule, au demeurant, comme l'explique M. Berger dans son Introduction, peut traiter le sujet en dehors de tout présupposé qui d'avance en détermine le sens. Voilà pourquoi la phénoménologie a la part prépondérante dans la synthèse générale qu'il a dirigée.

Elle règne dans la première section qui se dénomme précisément : *Esquisse d'une phénoménologie de la religion.* Ici se retrouvent les grands thèmes généraux, classés dans un ordre que nous interprétons comme suit. Un premier chapitre traite des expériences de base. Le Sacré (R. Caillois) est saisi par la conscience religieuse qui en est le lieu interne (J. Guitton). Mais cette conscience est d'un type spécial, où l'on marque une différence entre abandon dans la foi et appui sur une raison (M. Souriau). En tant que le Sacré apparaît sous son aspect de *Volonté,* il suscite une conversion (M. Souriau). Si par ailleurs il se maintient au niveau inférieur de la *Puissance,* on a affaire à une réaction de gnose (S. Pétrement). On passe ensuite à la considération de la « rencontre », dans ces milieux objectifs ou subjectifs, où objet et sujet ne font qu'un : deux chapitres traitent, le premier, des grands centres objectifs où se noue la relation du transcendant au sujet religieux et qui sont le sacrifice au plan de la chose (G. Gusdorf) et le médiateur au plan de la personne (J. Pépin); le second développe les attitudes de vie intérieure dans lesquelles cette même relation est mise en acte : la prière (P. Burgelin) et la vie mystique (G. Berger). Le quatrième chapitre s'occupe des manifestations et explicitations objectives de la vie

de l'homme en relation avec le Sacré ; on en analyse les éléments essentiels ; dans l'ordre de la représentation : mythe, image et symbole (E. Ortigues) ; dans l'ordre de la communication : tradition, écritures, églises (R. Milhau) ; dans l'ordre de la communion : foi, dogme, sacrements (H. Duméry). Enfin un dernier chapitre vise, comme il convient, l'aspect historique : péché (R. Mehl) et salut (J. Trouillard).

Ainsi conçu, le plan est parfait. Il envisage, au moins à grands traits, la totalité du phénomène religieux dans ce que la pure phénoménologie peut en apercevoir, selon la direction horizontale de sa recherche, c'est-à-dire abstraction faite de toute révélation (on remarquera en effet que le terme de « révélation » ne vient nulle part dans les sous-titres ; rien que de normal du reste en cela, à condition qu'il n'y ait pas d'ambiguïté dans l'esprit du lecteur). Si l'on joint en outre la troisième section de l'ouvrage qui s'intitule : *L'esprit des religions contemporaines*, et qui est aussi de l'ordre de la description, on dira que l'ensemble forme un beau livre, où tout a sa place et trouve son énoncé adéquat. A coup sûr, la composition en équipe rompt quelque peu l'unité d'expression de la pensée, qui n'est pas en tous les domaines aussi dense. Mais cette manière d'écrire en collaboration, si elle présente de graves inconvénients, procure aussi, quand il s'agit de phénoménologie, un avantage certain : la multiplicité des prises de vue sur le phénomène dont il s'agit fait qu'on déploie plus sûrement l'éventail de ses richesses. Tous les exposés n'ont pas le même relief, c'est entendu ; mais chaque partie offre un aspect de compréhension valable.

Toutefois, sous l'angle même de la phénoménologie, le volume n'a pu éviter certains défauts. Nous n'en citerons que deux cas particuliers, choisis un peu au hasard et où nous ne voulons du reste nullement incriminer les personnes. Deux écueils guettent le phénoménologue. Il risque de ne pas apercevoir avec assez de netteté l'essence qu'il veut décrire ; il est tenté aussi, quoiqu'il s'en défende, d'anticiper le témoignage de sa propre conscience. Il nous paraît que le premier défaut n'a pas tout à fait épargné M^me^ S. Pétrement, qui finit par faire coïncider la dénomination de gnose avec le sentiment du Dieu-Puissance dont on s'éprouve séparé. Nous voulons bien que tout gnosticisme contienne fondamentalement cette intuition. Mais, à l'inverse, toute expérience de la transcendance, même au plus haut degré de son exaltation, n'est pas gnostique : il suffit pour cela qu'elle s'accompagne d'une haute idée de l'amour libre de Dieu. Quant au second écueil, il n'a pu être pleinement évité par M. Souriau dans son étude sur *Foi et raison*. Parler en ce domaine d'hétérogénéité ou d'extériorité, c'est déjà prendre parti au nom d'une philosophie (on nous dit que c'est en ce sens que S. Thomas distingue vérités de foi et vérités de raison ; mais nous ajouterions que pour S. Thomas cependant la théologie est une science : il faut composer en équilibre ces deux assertions).

Nous pensons devoir faire aussi une remarque de méthode, principalement à l'usage des lecteurs catholiques. Ceci n'est pas une critique, mais une explication nécessaire. Il ne faut pas confondre phénoménologie et enseignement doctrinal. Plusieurs thèmes étudiés dans l'encyclopédie seraient présentés par le théologien avec des précisions autrement rigoureuses. C'est que le théologien explicite la doctrine de l'Eglise, tandis que le phénoménologue dit ce qui apparaît à la conscience, même indépendamment d'une adhésion doctrinale. Cette distinction n'est peut-être pas encore très familière aux catholiques ; voilà pourquoi il convient de la rappeler afin d'éviter les malentendus. Cette remarque vaut par exemple pour l'exposé de la foi catholique de M. R. Milhau et pour le chapitre écrit par M. Duméry qui, du reste, a pris soin d'indiquer son point de vue sans réticence dans le titre même de sa contribution. Le théologien ne tomberait lui-

même dans l'erreur que s'il confondait, sciemment ou non, les deux méthodes. Autre est la question de savoir s'il convient au théologien de faire de la pure phénoménologie. Nous avons relevé plus haut une ambiguïté possible dans l'absence de l'idée de révélation. On pourrait, croyons-nous, se demander si la position du théologien ne demeure pas équivoque quand il décrit dans le détachement ou le désengagement qu'exige la phénoménologie, ce qu'il connaît et vit au niveau de la foi. Mais nous ne voulons pas poursuivre ici le débat.

Nous avons omis jusqu'ici de parler de la seconde section de l'ouvrage. C'est qu'elle nous paraît en être la partie la plus faible. Non pas quant aux contributions personnelles de chacun de ses auteurs, mais par rapport au plan conçu. Son titre est : *Histoire et sociologie religieuses.* On ne voit pas toujours, à l'intérieur de ces chapitres, ce qui préside au choix des questions traitées. Si l'on dépasse l'attitude phénoménologique pour faire de l'histoire et de la sociologie, on ne comprend pas alors pourquoi sont laissées de côté la psychologie religieuse et la philosophie de la religion. Peut-être y a-t-il ici une intention qui nous échappe. A première vue cependant, on soupçonnerait que l'on a voulu simplement éviter les difficultés majeures (que représente en effet aujourd'hui la philosophie de la religion?), tout en fournissant malgré tout quelques éléments d'information sur les recherches les plus actuelles en divers domaines, et en particulier sur la sociologie qui est en pleine période d'expansion. Cependant cette espèce d'inachèvement laisse une interrogation et l'on demeure en suspens. Il est difficile de ne pas avouer qu'il y ait là une imperfection dans un volume qui, à tout prendre, reste une des plus intéressantes contributions de l'esprit contemporain à l'étude de la religion. Mais si l'on s'arrête trop tôt dans l'exposé, c'est sans doute qu'il est impossible d'aller plus loin sans poser la question de la religion authentique.

C. Dumont, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocution à l'Heure Sainte en la fête du Sacré-Cœur, le 5 juin 1959. — (*L'Oss. Rom.*, 7 juin 1959).

Le Souverain Pontife, au début de l'Heure Sainte qui a groupé autour de lui à Saint-Pierre vingt cardinaux et des milliers de fidèles dans la soirée de la fête du Cœur de Jésus, a fait connaître à nouveau de façon précise les grandes intentions qui lui sont chères :

« Nous voulons accomplir (cette supplication) pour la sanctification du sacerdoce en tous les pays du monde, parce que la vraie force et la toute-puissance de l'Eglise de Jésus, sa dignité devant les nations est constituée et assurée par un sacerdoce saint et sanctificateur. C'est là le sens de la double invocation des litanies : « Ut Ecclesiam tuam sanctam regere et conservare digneris. Ut Domnum apostolicum et omnes ecclesiasticos ordines in sancta religione conservare digneris ».

Ces paroles en effet se rapportent manifestement à l'Eglise catholique, au Siège apostolique et à tous ceux qui participent à l'immense labeur de la direction et du gouvernement spirituel de la hiérarchie ecclésiastique.

La sainteté du sacerdoce dans ces différents ordres et ses diverses tâches, oh, c'est là vraiment la première et principale force de la Sainte Eglise...

Les sollicitudes les plus vives et les plus poignantes de notre conscience de Pasteur Universel de l'Eglise Nous invitent à vous indiquer, Vénérables Frères et fils bien-aimés, quelques intentions spéciales qui Nous tiennent plus à cœur.

Avant tout, proposons-nous de prier pour que les dons du Divin Esprit se répandent sur les travaux de préparation du Concile Œcuménique. « Que le Seigneur ne considère pas nos péchés, mais la foi de son Eglise et daigne la pacifier et l'unir selon sa volonté » afin que sa structure interne acquière une nouvelle vigueur et que toutes les brebis entendent la voix du Pasteur, le suivent et que se réalise cet unique troupeau que le Cœur de Jésus désire ardemment.

Prions pour le Synode diocésain de Rome. Par celui-ci, avec la collaboration empressée du clergé et des fidèles de cette ville, tant de fruits de renouveau spirituel peuvent et doivent mûrir, pour la plus grande gloire du Très Saint Nom de Jésus qui de Rome, selon sa volonté, s'est répandu dans le monde.

Prions en outre pour les difficultés actuelles de la vie des peuples, à la solution desquelles depuis longtemps travaillent les hommes d'Etat; que le Seigneur illumine l'esprit de chacun, soutienne sa volonté, afin que tous les responsables comprennent que dans leur bon vouloir, dans le désir d'arriver à une entente amicale et dans la loyauté à l'observer, réside le secret de l'heureux résultat de leurs tentatives...

Prions enfin pour l'immense multitude de ceux qui souffrent dans leur corps et leur âme : pour les malades, les prisonniers, les chômeurs, pour les exilés, qui, astreints par la nécessité, errant loin de leur patrie, connaissent une vie dure et inquiète; prions pour tous ceux qui dans leur propre pays sont accablés par de douloureuses contraintes ou forcés à des actions opposées à leur conscience

et à l'enseignement de la Sainte Eglise. Demandons à Jésus qu'à eux aussi soit enfin donné de professer librement leur foi, de pratiquer la sainte religion, de vivre en pleine sérénité d'esprit.

Confions toutes ces intentions qui sont les Nôtres à l'intercession de la T.S. Vierge, Mère de Jésus et notre Mère.

Que le Seigneur fasse que cette Heure Sainte nous aide à comprendre toujours davantage « cette charité qui surpasse toute connaissance, afin que nous soyons remplis de toute la plénitude de Dieu » (cfr Ep 3, 19). »

S. PENITENCERIE

Indulgences apostoliques de S.S. Jean XXIII. — (Décret du 22 novembre 1958. — *A.A.S.*, 1959, p. 48-50).

Les indulgences apostoliques sont celles que le Souverain Pontife attache à des objets de piété lorsqu'il les bénit [1]. Au début de chaque pontificat, est publiée la liste des indulgences concédées de la sorte par le nouveau Pape.

Ce catalogue ne peut être reproduit intégralement sans la permission expresse du Saint-Siège (c. 1388, § 2), qui, sans doute, veut se réserver de la sorte le contrôle de cette liste particulièrement riche de faveurs spirituelles.

Outre la possession d'un objet bénit dans ce but — et ce peuvent être tous objets de piété en matière solide — le gain des indulgences, plénières ou partielles, est subordonné à l'accomplissement de certains exercices de piété. Ils sont d'ailleurs très nombreux et certains d'entre eux d'usage quotidien — et même parfois obligatoire — dans la vie sacerdotale ou la pratique des fidèles. Ainsi, à l'occasion de toute messe célébrée les prêtres peuvent gagner une indulgence de cinq ans; il en va de même pour la récitation de l'office divin.

Les indulgences apostoliques veulent souligner l'importance de la sanctification de très nombreux jours de fête (9 des mystères de la Sainte Trinité et de Notre-Seigneur; 8 de la S. Vierge; la Nativité de S. Jean-Baptiste, les deux fêtes de S. Joseph, celle des Apôtres et celle de Toussaint). Un grand nombre d'œuvres accomplies ces jours-là permettent le gain d'une indulgence plénière, moyennant la confession, la communion, la prière aux intentions du Souverain Pontife. C'est précisément à l'occasion de la liste de ces fêtes que l'on peut relever les principales modifications entre les indulgences apostoliques de S.S. Jean XXIII et celles de Pie XII [2]. Ont été ajoutées les fêtes du Christ-Roi, de la Maternité de la S. Vierge, du Cœur Immaculé et de la Royauté de Marie. La date des deux fêtes de S. Joseph est indiquée : le 19 mars et le 1er mai.

La liste nouvelle donne aussi, sous forme d'exemples, certaines de ces œuvres de miséricorde à l'occasion desquelles on peut gagner les indulgences apostoliques : aider les pauvres, visiter les malades, catéchiser les ignorants, prier pour les vivants et les défunts. Plus d'une fois depuis le début de son Pontificat, S. S. Jean XXIII a montré, par ses exemples et ses paroles, l'importance qu'il attachait à l'exercice des œuvres de miséricorde.

Les indulgences apostoliques représentent une exception formellement reconnue au principe posé par le c. 933, savoir que l'on ne peut pas normalement acquérir à divers titres des indulgences attachées à une seule et même œuvre [3].

---

1. S. de Angelis. *De indulgentiis.* Ed. alt. Libr. Vaticana, 1950, n. 229. Cette étude très documentée et fort précise du Substitut de la Section des Indulgences à la S. Pénitencerie est désormais l'ouvrage classique en la matière.
2. *A.A.S.*, 1939, 132. — *N.R.Th.*, 1939, 593.
3. *S. Paenitentiaria*, 14 iunii 1922. *A.A.S.*, 1922, 394. — *N.R.Th.*, 1922, 437.

Ainsi par la récitation du chapelet — qui a été béni pour le gain des indulgences apostoliques et pour celles du Rosaire — on peut gagner simultanément les indulgences concédées à chacun de ces titres.

On sait que la faculté d'attacher aux objets de piété les indulgences apostoliques — par le seul signe de croix, sans formule spéciale — est accordée par le droit aux cardinaux (c. 239, § 1, n. 5), aux évêques, même titulaires (c. 349, § 1, n. 1) ; elle est concédée, sous forme d'indult particulier, par la S. Pénitencerie, à tous les prêtres qui en font la demande, appuyée par leur Ordinaire.

Ces pouvoirs, délégués par le droit ou par faculté spéciale, ne sont ni supprimés, ni suspendus à l'occasion du décès du Souverain Pontife, ni pendant la vacance du Siège apostolique. Après la promulgation des indulgences apostoliques du nouveau Pape, les objets bénits sous le pontificat précédent conservent les faveurs qui y étaient attachées mais ne jouissent pas — s'ils ne sont bénis à nouveau — des concessions différentes qui seraient contenues dans le sommaire du nouveau Pontife [4].

E. Bergh, S. J.

Concessions d'indulgences. — (Décrets du 12 décembre 1958, des 23 janvier, 21 février 1959. — *A.A.S.*, 1959, p. 50, 112, 163).

Une indulgence partielle de 300 jours a été concédée, le 12 décembre 1958, pour la récitation de l'invocation : *O Jésus, Roi d'amour, j'ai confiance en votre miséricordieuse bonté* ; une indulgence de trois ans, le 23 janvier 1959, pour la récitation de la prière composée par le Pape pour l'Eglise du silence [5] ; une indulgence de dix ans, le 21 février 1959, pour une prière rédigée également par le Souverain Pontife en préparation au Congrès eucharistique international de Munich en 1960. Pour la première et la troisième de ces prières, une indulgence plénière peut être gagnée, aux conditions ordinaires, moyennant récitation quotidienne pendant un mois.

E. B.

4. S. de Angelis, *o.c.*, nn. 238-240.

5. Cette prière était spécialement destinée à la cérémonie de supplication du 25 janvier 1959 à Saint-Paul-hors-les-murs. Cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 197.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

G. Auzou. — *La parole de Dieu. Approches du mystère des saintes Ecritures.* Coll. Connaissance de la Bible, 1. Paris, Edit. de l'Orante, 1956, 19 × 14 cm., 256 p.

— *La tradition biblique. Histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu.* Même coll., 2. Ibidem, 1957, 462 p. Prix : 1.200 frs.

Ces deux volumes, qui se complètent et, ensemble, constituent une solide « Introduction à l'étude de la Bible », se recommandent d'emblée à tout lecteur par l'heureuse réunion de qualités saillantes. Le mode de présentation est personnel, vivant, actuel, rendant la lecture aisée et attrayante. Les dons pédagogiques de l'auteur — plan bien conçu, juste progression des divers chapitres, résumés et tableaux utiles, clarté et concision des exposés — adaptent parfaitement son travail aux besoins et aux intérêts des prêtres, des séminaristes, des laïcs. L'esprit général est large, ouvert aux meilleurs progrès de l'exégèse et de la théologie bibliques, en même temps que profondément religieux.

Le premier volume « La Parole de Dieu », après des réflexions préalables de méthode et une « Note sur la foi », très pénétrante, comprend deux grandes parties : I. *La foi aux saintes Ecritures,* qui expose, *dans le cadre de la progression historique* — et c'est l'originalité de la présentation — les notions essentielles de la formation de la Bible, de l'inspiration, de l'intelligence des Ecritures, etc. ; nous y avons noté avec intérêt, p. 50, de justes remarques sur la voix de Dieu dépassant les limites du « Corps mystique », p. 51 suiv. sur le rôle du « peuple de Dieu » dans l'élaboration de la Bible. Le chapitre sur « l'intelligence des Ecritures » est, en une trentaine de pages, une esquisse sommaire des principaux modes d'interprétation depuis les origines chrétiennes jusqu'au renouveau biblique actuel. II. *Le langage de Dieu,* comprend trois chapitres, aux titres suggestifs qui disent bien leur contenu : « Esprit hébraïque et langage biblique » ; « Visages de la Bible » (notons-y, p. 205-213, sous le titre « dimensions intérieures du vocabulaire biblique » l'étude — donnée à titre d'exemples — de quelques termes bibliques « ṣedeq ou ṣedaqa », « aman », « kabod » « 'Olam ») ; « L'Univers biblique et son sens » (où l'auteur insiste avec raison sur « le dessein de Dieu » se réalisant dans l'histoire).

Le second volume *La tradition biblique* comprend ce qu'on appelle souvent : « Introduction *spéciale* à l'Ancien et au Nouveau Testament ». Il emploie en Ancien Testament la méthode qui nous paraît la plus efficace pour l'enseignement des séminaires et collèges théologiques : replacer les écrits inspirés dans le développement de l'histoire du peuple d'Israël. M. Auzou commence son exposé (ch. I. Le milieu originel) au 4e millénaire avant le Christ avec les anciens Mésopotamiens et en Egypte avec les dynasties thinites. A grands traits est racontée l'histoire d'Israël en 9 chapitres (II-X), les livres bibliques étant localisés durant la période de leur rédaction. Naturellement en ces 300 pages l'auteur ne peut qu'évoquer brièvement les aspects essentiels et les principales figures de l'Ancien Testament ; mais il a le don de saisir ce qui y est le plus expressif, ce qui garde une valeur durable. Il est particulièrement soucieux de tenir compte des variétés des genres littéraires à ces époques antiques, mais aussi de marquer l'historicité substantielle d'un événement capital sous les revêtements de la tradition populaire (p. ex. p. 86 note 1). Ses positions sont celles qui deviennent de

plus en plus communes chez les exégètes catholiques depuis l'encyclique *Divino Afflante Spiritu,* tant sur la formation du Pentateuque, que sur le 2e et le 3e Isaïe, sur la date de rédaction du livre de Daniel, etc. Impossible, dans un compte rendu nécessairement limité, d'entrer ici dans le détail. Dans ce second volume, comme dans le premier, l'auteur expose sans donner ordinairement les raisons de son choix, sans indiquer les opinions divergentes, en étant très limité dans ses références bibliographiques; peut-être lui serait-il possible, dans une édition ultérieure — que l'on peut et doit prévoir —, d'ajouter à la fin de chaque chapitre, selon la méthode de la collection Clio, deux ou trois pages en petit texte, indiquant les principaux ouvrages sur les questions traitées, les problèmes qui restent discutés, etc.; cela orienterait les meilleurs étudiants vers des travaux personnels sur les sujets étudiés. Les deux derniers chapitres du volume : XI. La nouvelle Alliance; XII. Le message des témoins, sont consacrés au Nouveau Testament; c'est un peu bref pour l'importance du sujet; mais on comprend que l'auteur, par cette inclusion de ces deux chapitres en fin de volume, a surtout voulu manifester le caractère de terme, de but voulu par Dieu et conditionnant tout ce qui a précédé, qu'est la Nouvelle Alliance : ce qui n'exclut pas la reprise éventuelle plus approfondie du Nouveau Testament dans un volume ultérieur. Il est permis de le désirer. J. Levie, S. J.

Los géneros literarios de la Sagrada Escritura. Madrid, J. Flors, 1957, 24 × 17 cm., VIII-308 p.

L'Université Pontificale de Salamanque organisa en avril-mai 1954, à l'occasion du 7e centenaire de sa fondation, un Congrès de Sciences Ecclésiastiques. Les communications, lues dans le cadre de la section d'Ecriture Sainte, ont été publiées à Barcelone en 1957 et constituent le présent volume. Treize chapitres développent, avec une longueur et une qualité inégales, autant de thèmes de grand intérêt exégétique. Les limites du présent compte rendu nous empêchent de faire le résumé de chacun des articles. Nous nous bornerons donc à un aperçu rapide des thèmes abordés.

L'histoire passionnante de la controverse sur les genres littéraires depuis la fin du siècle dernier nous est racontée par le P. Juan Prado, C.ss.R. : quarante pages équilibrées ne cachant pas les sympathies de l'auteur pour une prudente modération. Le P. Manuel Tuya, O.P., s'attaque ensuite avec une clarté remarquable au problème de l'inspiration en relation avec les genres littéraires, et enrichit son explication par l'analyse de ce qu'il appelle la « psychologie de l'adhésion ». G. Ricciotti, C.R.S.A., nous présente de beaux textes sémitiques non juifs ayant rapport aux thèmes bibliques. La qualité de la communication du regretté P. Bonsirven sur les « genres littéraires dans la littérature juive post-biblique » n'a pas besoin d'être recommandée pour qui sait la profonde connaissance et la grande sympathie de l'auteur à l'égard de l'âme religieuse du peuple juif. Les quatre pages d'Eugenio Zolli, de l'Université de Rome, nous introduisent aux genres littéraires de la littérature talmudique. Le P. A. Robert, P.S.S., dans sa communication claire, sereine et prudente, sur les genres littéraires dans le Pentateuque, laisse entrevoir au lecteur averti des perspectives qui ne manquent pas d'intérêt. Les autres livres « historiques » de la Bible — outre ceux du Pentateuque — sont présentés d'une manière magistrale par le P. J. Schildenberger, O.S.B., connu par son ouvrage « Vom Geheimnis des Gotteswortes », dont il reprend d'ailleurs des idées. Les genres littéraires chez les Prophètes, dans les livres Sapientiaux et dans les Evangiles sont traités successivement par le P. M. Garcia, O.P., le P. A. Colunga, O.P., tous les deux de l'Université de Salamanque, et Salvador Muñoz Iglesias de l'Institut Supérieur de recherches scientifiques de Madrid. Le P. B. Rigaux, O.F.M., présente un intéressant travail sur l'interprétation apocalyptique de l'histoire. Ferment le cycle de ces discussions un chapitre sur la tradition patristique et les genres littéraires du P. J. Daniélou, et un autre sur l'enseignement du magistère de Lorenzo Turrado, de l'Université de Salamanque.

Il n'est pas aisé de porter un jugement d'ensemble sur un ouvrage où collaborent tant de personnalités diverses de l'exégèse catholique. Ce jugement est d'autant plus difficile qu'une partie importante de la pensée des auteurs telle qu'elle a dû se manifester à l'occasion des échanges de vues et des carrefours du Congrès, nous échappe nécessairement dans ce recueil de communications. Plusieurs de ces travaux ouvrent des perspectives intéressantes et offrent une bonne bibliographie sur les sujets qu'ils abordent. D'autres semblent plus réticents ou timides. Le ton modéré et conservateur domine l'ensemble. N'est-ce pas le signe d'une période de crise et de transition? M. Ossa B., S. J.

E. C. Blackman. — *Biblical Interpretation.* The Old Difficulties and the New Opportunity. Londres, Independent Press, 1957, 20 × 13 cm., 212 p. Prix : 12 s. 6 d.

M. E. C. Blackman, « Lecturer in New Testament at New College London », vise dans ce livre à tracer, pour les prédicateurs et les chrétiens protestants, les principes d'une interprétation de la Bible qui reste foncièrement chrétienne, fidèle à la conception de la valeur unique de l'Ecriture comme parole de Dieu à l'humanité, et en même temps tienne compte des méthodes et des résultats, suffisamment garantis, de la critique biblique moderne. L'exposé est principalement historique, présenté pour l'essentiel dans les chapitres IV, V, VI : les ch. IV et V sont une histoire succincte des méthodes d'exégèse depuis (ch. IV) l'exégèse rabbinique, en passant par l'allégorie alexandrine, l'interprétation du moyen âge et les principes exégétiques des promoteurs de la réforme protestante (Luther : p. 116-125, Calvin, p. 125 suiv.) jusqu'à la critique biblique des XIX^e^ et XX^e^ siècles (ch. V). Le ch. VI, « The present Task in Biblical Exposition », présente les directives qui paraissent à l'auteur les plus opportunes au moment présent. Elles ne coïncident pas entièrement avec celles que proposerait un exégète catholique; mais celui-ci sera d'accord avec l'auteur sur la nécessité d'une interprétation christocentrique de la Bible (belles pages : 154 suiv.); il aimera la quadruple question que l'auteur demande aux interprètes de se poser : qu'enseigne ce passage sur Dieu dans le Christ, sur l'homme dans son péché et dans ses potentialités données par Dieu, sur le monde entier (que Dieu veut se réconcilier dans le Christ), sur l'Eglise société de ceux qui ont déjà répondu à l'appel divin; il appréciera aussi l'intérêt porté à plusieurs reprises aux choses et aux écrivains catholiques, mais il devra constater que l'auteur ne se rend pas bien compte du renouveau biblique catholique contemporain et de tout ce qu'a signifié, du point de vue du progrès exégétique, l'encyclique *Divino Afflante Spiritu.* L'ouvrage, tel qu'il est conçu, ne cherche pas à avoir une allure systématique, didactique; il apparaît souvent comme une conversation libre, exprimant les jugements de l'auteur sur des controverses, sur des méthodes, sur des exégètes protestants récents, p. ex. p. 162-169 sur L. S. Thornton, A. M. Farrer, Prof. Vischer. Peut-être pose-t-il mieux parfois les problèmes qu'il ne les résout totalement, mais tous reconnaîtront que l'inspiration générale de l'ouvrage est élevée et bienfaisante. J. Levie, S. J.

L. Palacios, O.S.B. — *Grammatica aramaico-biblica* ad usum scholarum exercitiis, textibus et vocabulario ornata. Editio altera. Rome-Tournai-Paris, Desclée & C^ie^, 1955, 23 × 16 cm., x-138 p.
— *Grammatica Syriaca* ad usum scholarum iuxta hodiernam rationem linguas tradendi concinnata. Edit. altera a V. Camps, O.S.B. Ibid., 1954, 25 × 17 cm., XVI-272 p.

En 1936, Dom Palacios, professeur à l'Institut pontifical Saint-Anselme à Rome, trouvait une mort tragique au cours de la guerre civile d'Espagne, trois ans après son retour au pays. Il laissait une grammaire de l'araméen biblique et le 1^er^ volume d'une grammaire syriaque. Ces ouvrages, malheureusement bour-

rés d'erreurs typographiques, étaient épuisés lorsque Dom Vitus M. Camps, bénédictin de Montserrat, entreprit de nous en donner une réédition anastatique. La grande majorité des fautes d'impression sont corrigées et des parties nouvelles ont été composées; nous possédons ainsi deux instruments excellents pour l'étude de l'araméen et du syriaque.

La *Grammatica Aramaico-Biblica*, qui suppose à bon droit la connaissance de l'hébreu, nous donne une vue succincte et assez complète de l'araméen biblique. Trente-quatre leçons accompagnées d'exercices pratiques traitent tour à tour de la phonologie, des pronoms, des verbes, des substantifs, des particules et de quelques remarques syntaxiques. A cela s'ajoutent des tableaux de paradigmes verbaux, les textes araméens de l'A.T. et un lexique. Un appendice vient compléter l'édition de 1953; il comprend 6 spécimens des principaux dialectes araméens, munis de notes explicatives et du vocabulaire indispensable. A côté de ces textes, on aimerait trouver les éléments grammaticaux de l'araméen non biblique afin de permettre aux étudiants d'aborder la lecture du Targum; mais ceci dépasse probablement le propos de Dom Palacios.

La *Grammatica Syriaca* reprend le texte de la 1re édition (1931) : phonologie et morphologie; elle y ajoute une 2me partie, neuve, qui traite de la syntaxe. L'ensemble comprend 94 leçons divisées en remarques grammaticales, vocabulaire et exercices. Un tableau de paradigmes verbaux, une chrestomathie, comprenant 12 textes sacrés ou profanes, et un lexique complètent le volume. Le style simple et concis, l'excellente présentation didactique, la progression sagement mesurée font de cette grammaire un instrument vraiment pratique. Notons quelques erreurs typographiques échappées à la sagacité de Dom Camps : p. ex. p. 233, lg. 11, 4e mot ; lg. 22, 4e mot. D'autre part, les deux exercices de transcription (pp. 10 et 11) ne suffisent ni à inculquer une bonne prononciation de la langue, ni à donner une idée exacte de la transcription fidèle du syriaque. On regrette aussi que l'auteur n'ait pas donné quelques spécimens d'écriture « estranghelô », généralement employée dans les textes anciens.

J. Radermakers, S. J.

M. Join-Lambert, Orat. — *Jérusalem israélite, chrétienne, musulmane.* Coll. Les hauts lieux de l'histoire, 8. Paris, A. Guillot, 1957, 31 × 24 cm., 174 p. 149 photos, 10 plans, 1 carte.

Très beau volume, orné de remarquables gravures variées et suggestives, mettant en pleine valeur les richesses religieuses et artistiques de la ville de Jérusalem. L'auteur, prêtre de l'Oratoire, a passé une année d'études dans la Ville Sainte et s'est, pour son travail, documenté aux meilleures sources. Le texte n'est pas conçu comme un commentaire des photographies; il consiste en une esquisse, très vivante et solidement fondée, de l'histoire de la ville, sous ses aspects successifs : Jérusalem israélite : p. 11-76; Jérusalem chrétienne : p. 77-114; Jérusalem musulmane (depuis l'année 638; p. 115 suiv.), y compris la période du royaume latin de Jérusalem (1099-1291; p. 151-167); avec cette date de 1291 se clôt l'exposé historique, parce que, au jugement de l'auteur, « la chute d'Acre marque bien la fin d'un ancien ordre de choses. On renonce à l'idée d'une Jérusalem unie dans sa foi et sa direction politique »... Deux pages seulement sont consacrées aux transformations de Jérusalem depuis le XIIIe siècle; on peut le regretter; des considérations éditoriales et financières ont sans doute imposé cette limitation. Cela n'empêche pas le présent volume d'être extraordinairement riche et de nous offrir, en images, un tableau complet de Jérusalem, de ses origines jusqu'à notre époque; chaque gravure est accompagnée d'un commentaire précieux, plus ou moins long, qui donne l'essentiel des explications archéologiques et historiques nécessaires. Dix plans, bien conçus, fixent la physionomie générale de la ville aux diverses époques. Ce volume est le huitième de la collection « Les hauts-lieux de l'histoire », où ont paru des ouvrages de même type sur « Babylone et la Mésopotamie », « Les ruines de Palmyre », « l'Egypte des Pharaons », etc.; le prochain volume à paraître est : « Ur en Chaldée » par L. Woolley.

J. Levie, S. J.

NOUVEAU TESTAMENT

O. CULLMANN. — *Christologie du Nouveau Testament.* Coll. Bibliothèque Théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 24 × 16 cm., 300 p. Prix : 16 frs broché ; 19,50 frs relié.

— *Die Christologie des Neuen Testaments.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, 23 × 16 cm., VIII-352 p. Prix : 21 marks broché ; 25 marks relié.

Ce nouveau livre de l'exégète protestant O. Cullmann — qui paraît en même temps en allemand, en français et en anglais — nous semble être d'un vif intérêt dans le mouvement de l'exégèse contemporaine, non seulement à cause des qualités de l'auteur : l'extrême richesse de son information scripturaire, la pénétration et la rigueur de ses nombreuses analyses exégétiques, le souci constant de ne négliger aucun indice susceptible de dévoiler toute la portée historique et religieuse d'un mot, d'une expression de l'Ecriture, le caractère très personnel de la recherche, libre de toute appartenance à une école, à une tendance, — mais aussi, et plus encore, par la marche progressive de la recherche, attentivement, objectivement et très clairement conduite jusqu'à des résultats fort significatifs. On pourra et devra être en désaccord avec lui en un point ultime, sur la compréhension et la valeur de l'interprétation ontologique de la Christologie telle que l'a fixée l'Eglise chrétienne des IV^e^ et V^e^ siècles, mais cela n'empêchera aucun théologien de tirer un très grand profit de l'étude attentive de cette recherche exégétique.

Avant d'être livrée à l'impression, cette « christologie » du Nouveau Testament a été enseignée durant vingt ans, régulièrement remaniée et approfondie, aux étudiants des Universités de Strasbourg, de Bâle, de Paris. Le but de l'auteur est de comprendre et d'exposer la christologie de l'Eglise primitive telle qu'elle s'exprime dans les écrits du Nouveau Testament. La meilleure manière d'y parvenir lui a paru être l'examen successif et approfondi des *divers titres christologiques,* en évitant toutefois soigneusement de les maintenir isolés et indépendants l'un de l'autre, mais en marquant toujours comment ils se complètent, réagissent l'un sur l'autre, en vue de parvenir ainsi à une vue synthétique des croyances.

Nombreux sont les titres christologiques du Nouveau Testament ; en fonction de l'idée maîtresse qui peu à peu s'est imposée à lui par la marche même de son enquête, à savoir : *l'histoire du salut,* l'auteur a réparti ces titres en quatre groupes qui constituent les quatre parties de l'ouvrage : I. Les titres christologiques relatifs à *l'œuvre terrestre* de Jésus (Jésus le Prophète ; Jésus le Serviteur de Dieu ʿEbed Jahvé ; Jésus le Grand-Prêtre), p. 17-94 ; II. Les titres christologiques relatifs à *l'œuvre future* de Jésus (Jésus le Messie ; Jésus le Fils de l'homme), p. 95-166 ; III. Les titres christologiques relatifs à *l'œuvre présente* de Jésus (c'est-à-dire l'œuvre qu'il exerce, depuis sa résurrection, dans l'Eglise : Jésus le Seigneur ; Jésus le Sauveur), p. 167-212 ; IV. Les titres relatifs à la *préexistence* de Jésus (Jésus le « Logos » ; Jésus le Fils de Dieu ; Jésus appelé « Dieu »), p. 213-274. Conclusion : « Perspectives de la Christologie du Nouveau Testament » : p. 275-287.

Chacun de ces titres est étudié dans son histoire préchrétienne (juive ou hellénistique), dans l'usage qu'en a fait ou n'en a pas fait personnellement Jésus, dans la *conscience* qu'il en a, ou non, *manifestée,* dans le sens que ce mot a pris chez chaque auteur néotestamentaire, régulièrement étudié en fonction de la pensée générale de l'Eglise primitive, enfin et surtout dans l'idée, la conception religieuse totale qui inspire cette expression. L'enquête est menée de façon avertie et prudente, un peu lente parfois à cause de la discussion approfondie des opinions différentes, dépassant de-ci de-là les besoins immédiats de la démonstration pour donner l'exégèse complète du texte envisagé, pour juger les

tendances sous-jacentes aux opinions rejetées. L'exposé est très pédagogique, visant à dépasser le cercle étroit des spécialistes pour s'adapter au plus grand nombre possible de lecteurs, avec, en fin de chacun des chapitres, un résumé clair et méthodique des résultats obtenus.

Ne pouvant analyser ici en détail un livre aussi dense, bornons-nous à noter, au cours des pages, à titre d'exemples, un certain nombre de conclusions, régulièrement précédées d'une discussion minutieuse des textes. P. 62 : « Nous parvenons à la conclusion que la désignation de Jésus comme *Ebed Jahvé*, de même que celle de « Fils de l'homme » remonte à Jésus lui-même » ; P. 71 : « Jésus ne s'est pas attribué le *titre* même de l'*Ebed Jahvé*, mais, d'après les Synoptiques, comme d'après l'Evangile de Jean, il a appliqué à sa personne l'idée de la mort et de la souffrance substitutives, de même que l'idée de l'alliance rétablie entre Dieu et son peuple par l'*Ebed* ». On lira avec un vif intérêt les pages consacrées à Jésus le Messie ; p. ex. p. 104-105, sur sa réponse au Grand-prêtre lors de son jugement.

Particulièrement riches sont les pages consacrées à *Jésus le Fils de l'homme* (barnascha). En réaction contre la thèse de Lietzmann de 1896, O. Cullmann — après d'autres exégètes récents— met puissamment en valeur toute la signification du titre de Fils de l'homme sur les lèvres et dans la pensée de Jésus : p. ex. p. 136 : « La façon dont Jésus a adopté et transformé cette idée du jugement montre ce qu'il y a de nouveau dans sa conception du Fils de l'homme. Apparu comme un homme parmi les hommes et assumant en tant que tel le rôle de l'Ebed Jahvé, il est en même temps le Fils de l'homme qui doit juger le monde ; l'idée du jugement en reçoit un caractère nouveau et profondément différent, bien que le cadre eschatologique soit conservé ! » Et l'auteur montre ensuite que ce titre, cette fonction ne vaut pas seulement au sens eschatologique, mais que « Jésus a pu s'attribuer la fonction du Fils de l'homme en pensant à sa vie et à son œuvre terrestres ». Plus significatif encore est le chapitre consacré à *Jésus le Seigneur* qui se trouve constituer une réfutation de la thèse célèbre de W. Bousset, reprise pour l'essentiel par R. Bultmann ; notons-y entre autres les pages concernant la formule *Maranatha* (Seigneur, viens) dans le culte de l'Eglise primitive (p. 181-186), l'insistance sur le rôle du culte chrétien dans l'intelligence de la « Seigneurie » du Christ, etc.

Fort éloigné du scepticisme de la Formgeschichte sous son expression la plus radicale, l'auteur montre à maintes reprises comment l'histoire objective peut légitimement, en des points très importants, parvenir à préciser la pensée de l'Eglise primitive *juive palestinienne*, à atteindre par les évangiles les manifestations de la conscience de Jésus.

Dans la IV^e^ Partie M. Cullmann s'arrête aux textes scripturaires marquant la préexistence de Jésus (« Logos », « Fils de Dieu »), il insiste sur le rôle attribué au Logos qu'est Jésus dans l'œuvre de la Création aussi bien que dans l'œuvre rédemptrice. Parvenu toutefois à ce sommet, à cette affirmation très nette de la divinité de Jésus, M. Cullmann renonce à suivre l'interprétation qu'a faite l'Eglise de cette divinité dans les conciles de Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine : « si, au sommet de la pensée christologique du Nouveau Testament, Jésus-Christ est Dieu en tant qu'il se révèle, alors on ne peut pas parler de sa personne en faisant abstraction de son œuvre, pas plus que de son œuvre en faisant abstraction de sa personne... C'est pourquoi les spéculations sur les « natures » sont en dehors des perspectives du Nouveau Testament. La christologie qu'il enseigne porte sur les *fonctions* du Christ » (p. 285). « C'est seulement durant le temps de la révélation, ce temps qui commence avec la création du monde et dure jusqu'à la fin que la distinction entre le Père et le Fils a un sens » (p. 286). « Là où il n'y a pas de révélation, parler du *Logos*, c'est-à-dire de la Parole par laquelle Dieu se révèle, devient sans objet. Les écrits des premiers chrétiens ne parlent que du Dieu qui se révèle, du Dieu tourné vers le monde, c'est-à-dire de l'histoire qui se déroule depuis le « commencement » de Jn 1, 1 jusqu'au « tout en tous » de 1 Co 15, 28, donc depuis l'instant où la Parole a commencé à sortir de Dieu en tant que Parole créatrice, jusqu'à l'instant où le Fils, à qui le Père

a tout soumis, se soumettra lui-même au Père, après que tout lui aura été soumis » (p. 286). Deux aspects de la pensée protestante s'opposent ici à notre conception catholique : la négation du principe d'une Eglise ayant, dans le plan divin, autorité pour interpréter légitimement l'Ecriture; la défiance envers toute expression philosophique, même analogique, des choses divines.

Le livre s'achève par un appel religieux à la foi en la christologie du Nouveau Testament : « Est-il possible de démontrer, aux hommes d'aujourd'hui, la vérité de cette révélation accordée aux premiers chrétiens? » Après avoir montré que la difficulté de croire ne réside pas dans « la conception mythologique du monde aujourd'hui dépassée », ni dans les progrès techniques de notre XX^e^ siècle, mais était la même aux origines qu'aujourd'hui (cfr 1 Co 1, 23 : le Christ, scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs), M. Cullmann termine son ouvrage par ce résumé suggestif de ses conclusions : « Les premiers chrétiens sont parvenus à cette compréhension (du Christ) par un triple cheminement : tout d'abord en acceptant le témoignage contenu dans la *vie de Jésus,* avec les événements du Vendredi Saint et de Pâques; ensuite par la grande expérience liturgique et personnelle de la *présence* du *Kyrios,* Seigneur de l'Eglise, du monde et de la vie de chaque homme, ce *Kyrios* étant identique au Jésus de l'histoire; enfin par la *réflexion,* poursuivie dans la foi au Seigneur présent et au Fils de l'homme crucifié, sur le rapport entre ce Jésus-Christ et toutes les autres révélations de Dieu. Telles sont les sources de la conviction christologique du christianisme primitif. Pour l'homme d'aujourd'hui, il n'y en a pas d'autre. Mais toutes trois, se fécondant mutuellement, sont indispensables pour comprendre qui est Jésus. » (p. 287). J. Levie, S. J.

Fr. Amiot, P.S.S. — *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Paris, Letouzey et Ané, 1958, 18 × 12 cm., 288 p. Prix : 480 frs.

Cette vie a été écrite « pour accompagner et compléter le *Nouveau Testament* extrait de la *Sainte Bible* de Pirot-Clamer éditée par la maison Letouzey et Ané ». Elle suit généralement l'ordre de la *Synopse* française de Lagrange et Lavergne. C'est un précieux livre de lecture courante, s'adressant au grand public; sa caractéristique principale est la simplicité, pénétrée d'esprit de foi et de sens élevé des valeurs chrétiennes. L'exégète constatera aisément que l'auteur, bien au courant des problèmes qui se posent et des discussions en cours, fixe ses conclusions de façon modérée et judicieuse, sans pouvoir évidemment dans un ouvrage de vulgarisation justifier chacune d'elles par des argumentations historiques ou théologiques. La préoccupation de mettre en pleine lumière la vérité et la profondeur des enseignements de Jésus se manifeste constante, mais en se maintenant fidèlement dans le cadre des événements quotidiens de sa vie : le commentaire est discret et laisse parler et agir le Maître lui-même. Ce livre fera du bien. Un certain nombre de gravures représentant des sites palestiniens enrichissent l'exposé. J. Levie, S. J.

G. R. Beasley-Murray. — *Jesus and the Future.* An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13 with Special Reference to the Little Apocalypse Theory. Londres, Macmillan, 1954, 22 × 14 cm., XII-288 p. Prix : 25 sh.

— *A Commentary on Mark Thirteen.* Ibidem, 1957, VIII-124 p. Prix : 18 sh.

Le discours eschatologique, tel notamment qu'il est contenu au chapitre 13 de S. Marc, a suscité bien des interprétations différentes. L'auteur passe en revue les diverses tentatives exégétiques qui se sont succédé chez les protestants depuis D. F. Strauss. Dans l'appréciation critique qu'il en donne, il prend nettement parti pour l'authenticité du discours, et réfute les objections formulées contre elle. Il admet dès lors que le Christ a réellement annoncé la Parousie

pour un délai très rapproché. Puisque Jésus a entrevu la fin du monde dans l'espace d'une génération, il s'est trompé, estime l'auteur, qui cherche d'ailleurs à atténuer l'importance de cette erreur. L'intérêt de l'ouvrage réside dans la vaste documentation qu'il réunit sur l'exégèse du discours, dans les arguments fournis en faveur de l'authenticité, et dans la discussion de la pensée fondamentale de Jésus sur l'eschatologie. Si l'on ne peut suivre la solution de l'auteur en ce qui concerne une erreur du Christ, on reconnaîtra qu'il contribue à mettre en lumière les éléments d'un problème fort complexe d'exégèse.

Le commentaire sur le chap. 13 de Marc vient apporter au précédent une confirmation et une explicitation. Il reprend d'abord le problème de l'authenticité du discours de Marc 13, et détaille les raisons qui inclinent à faire admettre que ces paroles ont été prononcées par Jésus. Animé de cette conviction, il entreprend alors l'exégèse détaillée de tout le chapitre, en le commentant verset par verset.

J. Galot, S. J.

H. Van den Bussche. — *Jezus' woorden bij het Afscheidsmaal.* Verklaring van de hoofdstukken 13-17 van het sint-Jansevangelie. Coll. Woord en Beleving. 2e édit., Tielt, Lannoo, 1957, 20 × 13 cm., 200 p. Prix : 68 frs broché ; 92 frs relié.

Inaugurant la série « Woord en Beleving », qui s'adresse aux prêtres, religieux et laïcs désireux d'approfondir leur théologie au contact de l'Ecriture, le livre de M. V. d. B. a déjà connu un succès mérité. Il nous présente les ch. 13 à 17 de l'évangile johannique comme un triple essai de l'apôtre, à l'intention des chrétiens du 1er siècle et de tous les temps, destiné à faire revivre dans sa richesse théologique, sa densité d'expérience et son actuelle réalité l'ultime entretien de Jésus avec ses apôtres au soir de la dernière Cène.

L'auteur réduit son appareil scientifique au minimum : seuls les passages parallèles sont cités en note. Sa langue est claire, imagée, familière parfois, son style nerveux et alerte. Son exégèse fidèle et pénétrante ne manquera pas d'intéresser même les spécialistes qui y trouveront maintes réflexions éclairantes et vues suggestives.

Dans son ultime message qu'inaugure un « signe » — le lavement des pieds —, le Christ apparaît comme la révélation parfaite du Père. Cette révélation, saint Jean la situe dans son actualité dynamique : au moment où Jésus retourne vers son Père, en abordant la mort humaine, nous saisissons dans son activité même le courant d'amour partant du Père, engendrant son Fils et l'envoyant au monde qu'il vivifie par son Esprit. M. V. d. B. nous introduit dans ce mystère vivant : mission et retour du Christ, don permanent de l'Esprit, envoi des apôtres, leur assomption dans le Christ et leur conversion à Jésus apparaissent comme les moments de l'expression historique de l'amour intratrinitaire. Loin d'être purement fonctionnelle (cfr pp. 140, 150, 168, 182), la théologie de Jean se révèle donc théologie de l'expression (cfr pp. 182-188, 194-198). Il faut louer l'auteur d'avoir noté et fidèlement rendu la dimension d'intériorité que présente le 4e évangile : la victoire de la conversion au Christ, l'actualité de l'histoire du salut, le primat de l'amour du Père. Les dernières pages surtout, commentaire sobre et substantiel du « Moi en eux », sont parmi les plus belles.

J. Radermakers, S. J.

Fr.-J. Leenhardt. — *L'épître de saint Paul aux Romains.* Commentaire du Nouveau Testament, VI. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 25 × 19 cm., 222 p. Prix : 12 frs.

Ce qui frappe d'abord dans ce commentaire, c'est son caractère très net d'interprétation théologique et pastorale, appuyée sur une exégèse historique sérieuse. M. Leenhardt a visiblement en vue des lecteurs qui demandent ce que signifie pour eux aujourd'hui le message de Paul aux Romains ; l'on sent du

reste, à chaque page, que ce qui, lui, l'intéresse avant tout, c'est l'application de la doctrine paulinienne à la pensée religieuse et à la vie profonde du Chrétien de toutes les époques. La réflexion théologique, toujours personnelle, ferme et s'exprimant avec une parfaite clarté, reste scrupuleusement attachée au texte de Paul; c'est Paul que l'auteur interprète, ce ne sont pas des réflexions extrinsèquement insérées dans l'interprétation de Paul.

Les lecteurs catholiques remarqueront avec un vif intérêt plusieurs passages où la réflexion théologique amène l'auteur à se rapprocher de leur conception de la « justification » (sans toutefois la rejoindre pleinement), p. ex. p. 34, note 1 : « Dieu ne parle pas pour ne rien dire; quand il parle, il agit. La justification est une parole de Dieu efficace. Et cela certaines thèses réformées n'ont pas su l'exprimer avec assez de force, sous prétexte de ne pas dissoudre la cause de la justification (Dieu, la grâce divine) dans ses effets anthropologiques (une prétendue grâce infuse devenue une « nature »). Dieu agit efficacement pour instaurer une relation nouvelle entre lui et le croyant; il le place dans une condition nouvelle en le faisant entrer dans la sphère d'action de Jésus-Christ, en le faisant participer à la grâce gratuite que communique le Saint-Esprit. En ce sens, le croyant *est* une nouvelle créature, il l'est, non de façon autonome, non « en lui-même », non dans sa nature; il l'est cependant *réellement* dès lors qu'il est placé sous l'action de la grâce; il l'est en raison de la relation efficace que Dieu a établie avec lui ». Mais l'auteur, comme il s'était désolidarisé de « certaines thèses réformées », tient à se désolidariser ici de « certaines thèses romaines qui n'ont pas su éviter l'écueil de cette stabilisation humaniste de l'action divine, cette naturalisation de la grâce ». On retrouvera des distinctions semblables en divers passages du commentaire, par exemple à propos de Rom., VIII 9 sur l'habitation en nous de l'Esprit de Dieu : p. 119 : « L'habitation de l'Esprit ou la présence du Christ sont des réalités qu'à défaut d'un terme meilleur on appellera mystiques » (et une longue note, note 3, p. 119 justifie l'emploi de ce terme « en dépit des malentendus qu'il peut soulever »)... Contre une interprétation minimisante de Gaugler, l'auteur explique : « Paul veut indiquer davantage, parce qu'il croit que l'œuvre [faite une fois pour toutes par la rédemption] a une réalité présente pour les croyants par ses conséquences, dans ce que le Christ est et fait tous les jours *en eux*, l'ayant fait *une fois* pour eux. L'œuvre objective du Christ est inséparable de son œuvre subjective. La première lui a acquis un droit de propriété qu'il exerce en demeurant dans le croyant. Celui qui habite c'est le maître, c'est lui qui dirige. En disant que l'Esprit (ou le Christ) habite « en vous », Paul indique cette prise de possession en vertu de quoi Dieu exerce son autorité, par le Christ ou l'Esprit, au centre de la personne du croyant ».

Il serait intéressant de s'arrêter à d'autres exposés de ce commentaire, par exemple à ce qu'il dit p. 83 du péché d'Adam : « il ne s'agit pas tant, pour l'apôtre, d'une faute personnelle que d'une faute collective. Adam, c'est l'homme, c'est l'humanité considérée dans sa responsabilité en ce qui concerne la tyrannie du péché sur l'homme qui vient au monde ». Ici, comme parfois ailleurs, on constatera chez l'auteur une tendance à expliciter saint Paul dans le sens de sa propre conception théologique et religieuse. — Peut-être cette tendance se trahit-elle également dans la façon dont M. Leenhardt conçoit dans son Introduction p. 11-15 « le problème de l'Eglise comme idée centrale de l'épître aux Romains » et s'efforce à cette lumière d'en déterminer la structure; on appréciera avec sympathie l'esprit ecclésial qui inspire ici la pensée de l'auteur, mais on sera moins assuré que lui du rôle capital joué par cette idée dans l'élaboration de l'épître aux Romains.

Notons, en terminant, la clarté expressive et vivante de la traduction, marquant un effort particulier d'adaptation à des lecteurs d'aujourd'hui.

J. Levie, S. J.

O. Kuss. — *Der Römerbrief.* 1. Lief. : *Röm I, 1 bis 6, 11.* Ratisbonne, Fr. Pustet, 1957, 23 × 15 cm., VIII-320 p. Prix : 13,50 marks.

M. Kuss a publié en 1re édition dans la Bible de Ratisbonne un commentaire succinct des quatre grandes épitres de saint Paul (cfr *N.R.Th.*, 1940, p. 725) ; le fascicule présent — premier d'une série de trois probablement — était primitivement destiné à être une nouvelle édition du commentaire de l'épitre aux Romains; mais il a pris de telles proportions (320 pages pour l'exégèse de Rm 1, 1 - 6, 11 au lieu de 47 dans la 1re édition) que l'éditeur, d'accord avec l'auteur, a préféré le publier à part comme ouvrage indépendant. Ce commentaire apparaît destiné principalement aux exégètes et théologiens, par l'étude très approfondie et abondamment justifiée de chaque texte, par la mention attentive des diverses opinions exégétiques, par les « excursus » théologiques nombreux et très riches, parfois très longs (l'excursus sur la foi compte 23 pages; sur la justification 11 pages; sur la justice de Dieu 7 pages, etc.) qui aboutissent à constituer une « théologie de saint Paul » ; ils sont toujours suivis d'une bibliographie succincte, bien choisie.

L'effort principal de l'auteur est d'expliquer historiquement saint Paul, dans son milieu et à son époque. On appréciera particulièrement la pénétration des analyses psychologiques à la base des interprétations. On appréciera la manière dont l'auteur montre, à maintes reprises, comment c'est l'expérience personnelle qu'a eue Paul de l'emprise du Christ sur lui, qui lui a permis de poser les bases de sa théologie, de comprendre l'état peccamineux de l'humanité avant le Christ, d'interpréter à la lumière du salut par le Christ l'œuvre d'Adam, et ainsi de suite. Le commentaire fournira une aide précieuse aux théologiens; peut-être en découragera-t-il l'un ou l'autre par la densité un peu compacte de la présentation; nous ne sommes pas habitués en pays latins à voir un même alinéa s'étendre parfois sur 3 ou 4 pages successives, voire davantage; nous aimerions, à la fin d'un long exposé, à trouver une conclusion en résumant l'essentiel en une vingtaine de lignes. M. Kuss est un exégète austère, mais solide et profond. Ce premier volume, après une courte préface, débute d'emblée par l'analyse du premier verset du chapitre I de l'épître; l'introduction à l'épître paraîtra sans doute à la fin du dernier volume. J. Levie, S. J.

J. Kremer. — *Was an den Leiden Christi noch mangelt.* Eine Interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. I, 24b. Coll. Bonner Biblische Beiträge, 12. Bonn, P. Hanstein, 1956, 25 × 18 cm., XXIV-208 p. Prix : 24,50 marks.

Col 1, 24 est peut-être bien le passage de saint Paul le plus souvent commenté. L'histoire exhaustive de son interprétation remplit les trois quarts du livre : Pères grecs et latins, auteurs du moyen âge et du siècle d'or catholique, explications catholiques récentes, exégèses protestantes anciennes et modernes. L'auteur procède avec ordre, distinguant méticuleusement les différents types d'exégèse, afin de repérer et de démêler les grands courants d'interprétation qui remontent à saint Jean Chrysostome, à Théodore de Mopsueste et à saint Augustin. Au dernier chapitre, après discussion de ces données multiples et contrôle par un bref examen lexicologique, l'interprétation la plus ancienne, celle de saint Jean Chrysostome, est seule retenue, mais corrigée et enrichie de manière à tenir compte de tous les éléments de la tradition.

En apologète, l'auteur souligne que la grande tradition catholique n'envisage pas en Col 1, 24 l'aspect méritoire de la souffrance; il rappelle que la doctrine des indulgences et du « Trésor de l'Eglise » s'est développée indépendamment de ce texte et que même dans le feu de la controverse les Maldonat et les Cornelius a Lapide ont refusé d'y recourir.

J. Kremer traduit : *« Ich ersetze in meinem Fleische, das was an den Bedrängnissen Christi noch mangelt »* (« Je compense, en ma chair, ce qui manque encore aux tribulations du Christ »). « Les épreuves de l'Apôtre prisonnier, explique l'auteur, prennent la place des épreuves que le Christ, envoyé de Dieu, n'a pas souffert lui-même ici-bas dans sa propre chair, mais endure maintenant dans

la chair de saint Paul pour l'accomplissement de son œuvre messianique. Sans cette *antanaplèrôsis,* il manque quelque chose à l'œuvre du Christ, il manque quelque chose aux tribulations que le Christ a voulu prendre sur lui et que les envoyés du Christ, ses lieutenants, auront à subir dans le monde, par la permission de Dieu, pour délivrer les hommes de la puissance du péché » (p. 194).

« *Was an den Leiden Christi noch mangelt* » : le titre de l'ouvrage énonce bien le problème que Col 1, 24 n'a cessé en fait de soulever. Que manque-t-il aux souffrances du Christ? Toujours il y a eu là une grosse difficulté théologique et le livre de J. Kremer détaille et résume fort bien les multiples réponses de la tradition à cette question embarrassante. Cependant il semble permis de se demander si la phrase de saint Paul la posait vraiment, cette question ou s'il s'agit en quelque sorte d'un faux problème. Or l'examen de la formule τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων à la lumière des grands thèmes bibliques de la pauvreté et de l'angoisse, nous paraît indiquer qu'il est tout simplement question de la pauvreté du Christ souffrant et nullement de « ce qui manque aux souffrances du Christ ». Saint Paul subit en sa propre chair « la pauvreté (τὰ ὑστερήματα) des angoisses (τῶν θλίψεων) du Christ », pauvreté que l'Apôtre compense (ἀνταναπληρῶ) grâce à la Plénitude de Dieu, force, lumière et richesse dont déborde son apostolat (cfr *La plénitude de la Parole dans la pauvreté de la chair d'après Col I, 24,* p. 232-250 de cette revue). Quoi qu'il en soit, cette interprétation différente ne saurait diminuer en rien l'intérêt et la valeur de l'étude de J. Kremer, comme aperçu historique complet et systématique de l'exégèse et de la théologie d'un verset tellement controversé. De plus, l'ouvrage est précédé d'une bibliographie aussi abondante que précieuse.

G. Le Grelle, S. J.

C. Spicq, O.P. — *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul.* Coll. Lectio Divina, 19. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 23 × 14 cm., 92 p.

Profondément biblique, personnellement vécu, et par là très élevant, ce livre doit être vivement recommandé à tous les Chrétiens qui désirent rénover leur vie intérieure aux sources de la Parole de Dieu. Il présente l'essentiel de la morale de saint Paul, repensé en vue de son adaptation au monde d'aujourd'hui. La marche progressive de l'ouvrage se dégage bien de la succession des chapitres. Ch. I. *Pourquoi une morale révélée? Comment l'accueillir.* Au désarroi intellectuel et moral du paganisme contemporain (Rm 1, 18-32), dont est stigmatisé surtout le péché des intellectuels qui, capables de connaître Dieu, en ont dégradé l'image, Paul oppose l'économie nouvelle : l'obéissance de la foi, obéissance de foi qui requiert de l'âme l'amour de la vérité, *caritas veritatis.* De cette *profession de vérité dans la charité,* est marqué, dans les trois chapitres suivants, l'aspect trinitaire : Ch. II. *L'initiative divine.* Gratuité de l'amour du Père dans le don de la grâce : « Pour saint Paul, la grâce n'est pas une chose, mais Dieu même aimant et se donnant, ou, si l'on veut, sa relation de charité et de générosité avec les hommes ». « Au pessimisme du paganisme contemporain succède un optimisme aussi lucide qu'obstiné. Il repose sur une « foi-confiance », une certitude irréfragable : Dieu aime les hommes. Il veut leur bonheur. *Dans le Christ,* il leur en ouvre la voie, et met tout en œuvre pour la réalisation de son plan de salut ». Ch. III. *Dans le Christ Jésus.* « Si c'est dans le Christ que Dieu a conçu par amour et a mis à exécution le plan du salut, il faut entendre qu'aucune réalité surnaturelle n'existera, ne sera pensable en dehors du Fils bien-aimé : c'est dans le Christ que Dieu choisit et prédestine ses élus, qu'il manifeste sa grâce, qu'il communique sa charité, sa paix, la liberté et la lumière, connaissance et force » (tout cela appuyé sur des textes pauliniens). Chapitre très dense qu'il serait impossible de résumer ici et qui développe le Christocentrisme fondamental de toute la morale de Paul. Ch. IV. *Par le Saint-Esprit.* En s'appuyant sur les nombreux textes pauliniens évoquant le « Pneuma », avec les nuances variées de ce mot chez saint Paul, « l'emprise

vitale de l'Esprit Saint » sur chaque âme chrétienne est bien mise en évidence; « la morale du Saint-Esprit est une *morale de sainteté*, au sens d'appartenance et de consécration à Dieu : qui adhère au Seigneur est un esprit avec lui ». De là naît aussi la charité fraternelle. « Puisque la charité infusée par le Saint-Esprit est celle même de Dieu et du Christ, l'enfant de Dieu, vivant dans le Christ, est porté à aimer ses frères comme Dieu et le Christ les aiment ». — Bref, « vivre par la foi, c'est participer à cette vie trinitaire; c'est croire — en y engageant tout son être — à la communicabilité interne de cette vie des trois Personnes divines ». Deux chapitres ultérieurs : V. *Vie morale et beauté* et VI. « *Tout entier tendu en avant* » (Ph 3, 13), décrivent, par les textes mêmes de Paul, la splendeur morale de cette vie « in Christo » et son caractère de *progrès* constant vers le terme final du Ciel. — Ce beau travail révèle à chaque page, dans la multitude des passages cités, une remarquable compréhension de la vie religieuse de saint Paul, proposée à notre imitation. J. Levie, S. J.

N.Q. Hamilton. — *The Holy Spirit and Eschatology in Paul.* Coll. Scottish Journal of Theology Occasional Papers, N° 6. Londres, Oliver and Boyd, 1957, 22 × 14 cm., VIII-94 p. Prix : 8 sh. 6 d.

Dissertation pour le doctorat en théologie d'un élève d'O. Cullmann. Préoccupé du problème de l'eschatologie chrétienne, tant discuté depuis la fin du XIX^e^ siècle, l'auteur a jugé devoir l'aborder du point de vue de l'action de l'Esprit Saint (selon S. Paul). Voici le résumé des conclusions essentielles qu'il nous présente. Le ch. I, qui part de 2 Co 3, 17 : « Dominus autem Spiritus est », conclut, après examen de divers textes pauliniens, que « l'Esprit communique aux hommes les bienfaits de l'œuvre du Christ » ; le schème de l'action rédemptrice est : « du Seigneur, par l'Esprit, au croyant ». Le ch. II veut établir que, selon Paul, l'action de l'Esprit est orientée vers l'avenir, la résurrection, l'éternité, la consommation de l'œuvre rédemptrice. Le ch. III étudie l'action de l'Esprit dans la « tension eschatologique de la vie chrétienne » ; l'Esprit anime le chrétien d'une vie qui est celle du Christ ressuscité; « la vie du chrétien est spécifiquement la même que celle de l'âge à venir, mais n'est pas encore consommée », d'où chez lui la tension vers le terme eschatologique. Les 3 derniers chapitres sont consacrés par l'auteur à la comparaison de ses conclusions avec celles d'Albert Schweitzer, de C. H. Dodd, de R. Bultmann. Dissertation claire, bien ordonnée, limitée dans son objet et dans sa méthode (peu de souci d'éclairer historiquement la pensée de Paul), sympathique par sa sincérité exégétique et son sens religieux. J. Levie, S. J.

St. Giet. — *L'apocalypse et l'histoire.* Etude historique sur l'apocalypse johannique. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 23 × 14 cm., VIII-260 p. Prix : 1.200 frs.

Voici l'hypothèse proposée dans ce travail par M. l'abbé S. Giet, professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Strasbourg. Une étude comparée de la *Guerre juive* de Flavius Josèphe et de l'Apocalypse de S. Jean l'a amené à se demander « si l'auteur de l'Apocalypse ne traduirait pas en un autre langage les faits de l'histoire » de la guerre juive, tels que les raconte Josèphe. M. Giet ne prétend pas offrir « une démonstration » apodictique, mais, par un certain nombre de rapprochements entre les deux écrits, établir le bon aloi d'une hypothèse, qui lui semble convainquante. Les indices sont tirés d'abord des « *épisodes de la guerre juive* » (ch. I) : trois périodes selon Josèphe, qui correspondraient aux ravages exprimés par les trois dernières trompettes (Ap 8, 13-11, 19) : 1°) campagne de Gessius Florus qui dura cinq mois, et fut menée de façon à exaspérer la population juive, période précédée par l'apparition d'une comète tenue pour un présage : ce serait, après la chute d'une étoile (Ap 9, 1), le fléau de la 5^e^ trompette : sauterelles, qui torturent pendant cinq mois, sans

tuer (Ap 9, 3-11); 2°) expédition du gouverneur de Syrie Cestius, avec des contingents de deux régions voisines de l'Euphrate et de deux autres assez proches, et avec une forte cavalerie, expédition qui fut extrêmement dévastatrice et meurtrière; ce serait le fléau de la 6e trompette (Ap 9, 13-21) : les 4 anges liés près de l'Euphrate et arrivant avec des myriades de chevaux; 3°) enfin 3e période sous Vespasien et Titus, qui dura du printemps de 67 jusqu'à l'incendie du sanctuaire le 20 août 70; c'est à la lumière de cette période décisive que l'auteur tente d'interpréter les 42 mois (Ap 11, 1-3) pendant lesquels Jérusalem, la ville sainte et les parvis seraient profanés sans que les sacrifices du temple aient cessé (mais l'incendie du sanctuaire est omis dans l'Apocalypse).

L'auteur parcourt de la même façon, dans les chapitres suivants, les rapprochements qui lui semblent significatifs : par exemple ch. II : dans Ap 13, 1-4, les sept têtes et les dix cornes de la bête surmontées de dix diadèmes (explicitées dans Ap 17, 3-14 comme représentant Rome et ses empereurs) s'interprètent au mieux, d'après l'auteur, par la liste des empereurs romains, telle qu'elle est comptée par Josèphe : de Jules César à Vespasien : liste de 10 selon Josèphe, lorsqu'il y inclut Galba, Othon, Vitellius (qui n'ont rempli que l'intervalle des compétitions de l'année 69, entre Néron et Vespasien), mais qu'il compte aussi des 7 qui ont vraiment régné (les sept têtes); l'auteur — après beaucoup d'autres exégètes — interprète Ap 17, 10 suiv. de l'attente du retour de Néron : Nero redivivus, à la fois 6e et 8e (après Vespasien). En conséquence l'auteur date la rédaction de l'Apocalypse (du moins jusqu'à 19, 8) de l'époque de Vespasien.

La même méthode est appliquée dans les chapitres suivants (que les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas de parcourir), en même temps que l'auteur s'efforce de préciser la structure interne de l'Apocalypse (ch. V) : P. 168, note 1 il se demande « si le chiffre sept ne commanderait pas tous les développements de l'Apocalypse, qui aurait été composée — comme le livre des Jubilés — de sept septénaires »; nous avons essayé, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, en novembre et décembre 1924, surtout p. 600-604 et 616-618, d'élaborer et d'étayer un plan de l'Apocalypse consistant en sept septénaires. M. Giet marque ensuite le caractère prophétique (très éloigné d'une *prophetia ex eventu*) que garde parfaitement le livre inspiré à la lumière de son interprétation, prophétie annonçant les persécutions romaines imminentes et préparant les chrétiens aux luttes de demain dans la confiance de la victoire (ch. VII).

M. Giet a fait œuvre très utile en proposant, de façon approfondie et solidement critique, les rapprochements qui l'ont frappé; il a apporté des éléments nouveaux d'interprétation à la collection, déjà si complexe et si abondante, des « subsidia » de l'exégèse de ce livre si difficile. Ces éléments pourront-ils s'intégrer dans une explication complète et harmonieuse de cette « Révélation »? L'auteur signale lui-même à deux ou trois reprises la difficulté de s'expliquer certaines transformations « apocalyptiques » en regard des faits d'histoire. D'autres problèmes se posent également, par exemple sur la date de rédaction de l'Apocalypse (arguments en faveur de l'époque de Domitien), sur les chapitres de la fin (après 19, 8), etc. Mais tout cela ne diminue pas l'appréciation très favorable que mérite cette contribution pénétrante à l'exégèse de l'Apocalypse.

J. Levie, S. J.

LITTERATURE ANCIENNE ET PATRISTIQUE

A. Harnack. — *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. 2e édit. par K. Aland. Teil I, 1-2 et II, 1-2. 4 vols, Leipzig, Hinrichs, 1958. 23 × 16 cm., lxii-1038, xvi-732 et xii-565 p. Prix : 168 marks.

La *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* d'Adolphe Harnack n'a pas besoin d'être présentée à un patrologue tant soit peu versé dans ses

études. Elle a été pendant de longues années, et reste encore aujourd'hui, malgré son vieillissement évident, un des instruments de base dans toute recherche sur les littératures chrétiennes grecque et latine des trois premiers siècles. Son premier tome, l'*Ueberlieferung und Bestand*, c'est-à-dire la liste des écrits des Pères anténicéens accompagnés de tous les témoignages de la tradition manuscrite ou de la tradition indirecte (citations ou attestations subséquentes), susceptibles de faire la lumière sur l'existence et l'authenticité des écrits parut en 1893 en deux demi-volumes. C'est surtout un ouvrage de *documentation*. Le second tome, en deux volumes également, respectivement datés de 1897 et 1904, est intitulé *Die Chronologie*. C'est davantage une étude d'histoire et de critique littéraires fixant les auteurs et leurs écrits dans leur cadre chronologique. L'ensemble est d'une masse considérable, œuvre d'un savant exceptionnellement doué et au fait des problèmes qu'il avait à résoudre. Œuvre aussi d'une envergure tellement vaste que bien que forcément vieillie actuellement après cinquante ans et plus, la *Geschichte der altchristlichen Literatur* n'a jamais rencontré critique assez compétent et audacieux pour la refondre, et encore moins pour la concurrencer par une œuvre similaire. Elle garde donc, avec toutes les réserves d'usage, une valeur considérable. Devenue rare, comme tant d'autres ouvrages de grande classe, elle vient d'être reproduite par procédé anastatique et conserve donc le même aspect que l'édition originale. L'éditeur de la nouvelle édition, K. Aland, a cru bon, toutefois, de procéder à une refonte des *Nachträge und Berichtigungen* en y introduisant partout où c'était possible sans trop déparer la typographie de ces pages, les corrections et compléments qu'Harnack lui-même, ses collaborateurs (G. Krueger p. ex.) et ses recenseurs avaient proposés lors de la parution des volumes. Cet enrichissement de détails, dans l'ensemble peu important, a une contre-partie regrettable : la pagination a varié d'une édition à l'autre à partir des *Nachträge*, c'est-à-dire pour ce qui est de l'*Ueberlieferung*, depuis la page 924 jusqu'à la fin, et pour ce qui est de la *Chronologie*, depuis la page 541 jusqu'à la fin. Je ne sais s'il n'eût pas été meilleur, soit de maintenir l'ouvrage tel quel (c'est-à-dire sans rien absolument y changer) soit au maximum de rejeter les nouveaux *Nachträge* après les anciens, de manière à maintenir totalement intacte la pagination du texte de la première édition. C'est qu'un grand nombre de citations ont déjà été faites de la *Geschichte* de Harnack, et par conséquent d'après la première édition. Une pagination nouvelle ne peut qu'engendrer le trouble chez les lecteurs qui auront sous les yeux une référence à l'ouvrage. Le mieux est parfois l'ennemi du bien. Cette réserve faite, nous ne pouvons qu'appeler heureuse et vraiment utile l'initiative qui rendra de nouveau accessible à bon nombre d'érudits ce « classique » des études patristiques.

Ch. Martin, S. J.

H. Köster. — *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*. Coll. Texte und Untersuchungen, 65. Berlin, Akademie Verlag, 1957, 24 × 16 cm., XVIII-274 p. Prix : 34 marks.

Les Pères apostoliques ont-ils utilisé les évangiles synoptiques, dans quelle mesure et sous quelle forme? Telle est la question à laquelle, après tant d'autres déjà, M. Köster a tâché de répondre. Entre la négation radicale et l'affirmation sans nuance, il y a place pour de multiples solutions intermédiaires. Les évangiles synoptiques nous apparaissent aujourd'hui comme des écrits bien déterminés et proposés comme parole de Dieu. Mais apparaissaient-ils déjà tels, si même ils apparaissaient déjà, aux Pères apostoliques? Peut-on se contenter de ramener les divergences que leurs « citations » (?) chez les Pères apostoliques manifestent avec le texte conservé de nos évangiles synoptiques à de simples variantes accidentelles provoquées par des défaillances de mémoire, des adaptations libres, etc.? M. Köster a pensé qu'il fallait voir les choses sous un autre biais qui est celui de la *formgeschichtliche Methode*. Nos synoptiques ne sont-ils pas eux-mêmes des témoins de la tradition vivante de la communauté chrétienne? Ils ont été précédé dans la communauté chrétienne par de multiples autres tradi-

tions, orales ou écrites, de valeur et d'origine très variables, juive en particulier. Ils ont coexisté aussi avec de telles traditions. Dès lors un rapprochement même verbal entre un Père apostolique et le texte de nos évangiles synoptiques ne signifie pas nécessairement usage de l'un par l'autre. C'est dans cette perspective que Köster a entrepris la confrontation des textes. Pour la facilité de son enquête il a groupé les Pères apostoliques étudiés en deux classes selon que leurs écrits se ressentaient plus ou moins des influences juives ou vétérotestamentaires, celles-ci étant susceptibles d'accroître les rapprochements. Dans ce dernier groupe il a rangé l'épître de Barnabé, la *Didachè* et le *Pasteur* d'Hermas, tandis que les deux épîtres attribuées à Clément Romain, celles d'Ignace et de Polycarpe constituaient le premier. En conclusion de cet examen : Les citations ou influences immédiates de nos évangiles synoptiques chez les Pères apostoliques sont très rares, d'après Köster : une dans l'épître aux Smyrniens d'Ignace d'Antioche, quelques autres dans la Lettre du Ps. Clément romain, chez Polycarpe (deuxième lettre!) et la *Didachè*. Les autres rapprochements proviennent plutôt de traditions parallèles, juives ou chrétiennes, et ces citations portent presque exclusivement sur des *logia,* lesquels, par surcroît, sont généralement loin d'être mis sur le compte du Seigneur lui-même et encore moins proposés sous son autorité. En fin de compte, entre la fin du premier et le milieu du deuxième siècle, on constate bien, grâce à quelques rares indices, l'existence des évangiles synoptiques écrits (Köster fait remonter l'origine de ceux-ci au tournant du deuxième siècle), mais ils sont encore loin d'avoir acquis la notoriété et surtout l'autorité d'Ecriture, qu'on leur a accordées ensuite à partir de saint Justin. Ces constatations de Köster ne nous étonnent pas et rien ne nous paraît s'opposer à ce que nous y souscrivions, avec d'ailleurs toutes les réserves d'usage. Car dans un problème de ce genre il faut éviter les affirmations absolues et les généralisations indues. Nos sources ne sont-elles pas très rares? la nature et le genre des écrits conservés impliquent-ils normalement un usage abondant de citations proprement dites? N'y a-t-il pas lieu aussi de tenir compte de la rareté relative à cette époque des manuscrits de nos synoptiques (ce qui devait en limiter considérablement l'utilisation, etc.). Enfin l'emploi de la *formgeschichtliche Methode,* dont nous ne nions pas la légimité en soi, n'est pas dénué d'un certain subjectivisme dans l'interprétation des textes et dès lors nous ne sommes pas sûrs que les interprétations de Köster ne rencontreront pas de contradicteurs. Pourtant la tendance fondamentale de ses conclusions nous paraît fort plausible. Ne sommes-nous pas trop enclins aujourd'hui à transposer purement et simplement dans l'Eglise primitive nos cadres rigides actuels? Il n'y aurait rien d'étonnant, en soi, même si l'on fait remonter la composition de nos évangiles synoptiques, conformément à l'opinion traditionnelle, à une époque antérieure à la fin du premier siècle, à ce que l'Eglise, en ses multiples communautés et de par sa dispersion même, ait dû mettre un temps assez considérable avant de les apprécier à leur juste valeur providentielle. Aussi longtemps que l'on ne s'éloignait pas trop des origines les traditions orales ou écrites particulières conservaient une valeur sérieuse. Un autre théologien protestant, M. Benoît, n'a-t-il pas, assez récemment encore, montré le peu d'influence dans l'Eglise du deuxième siècle de la conception paulinienne du baptême pourtant si caractéristique, si attirante et si facile à assimiler (par le baptême nous mourons et ressuscitons avec le Christ) (cfr *N.R.Th.*, 1955, 92-93). Mais ces constatations mêmes imposent, et quasi inéluctablement, deux autres conclusions : celle de la priorité de la Tradition sur l'Ecriture, et celle de la nécessité d'une autorité légitime dans l'Eglise, pour régler selon la doctrine reçue du Christ la transmission de cette Tradition qui autrement serait dangereusement encline, dans son épanouissement, au subjectivisme et à l'arbitraire de ceux qui la transmettent. Voilà, en fin de compte, jusqu'où nous conduit l'étude de Köster et quel en est l'enjeu.

Ch. Martin, S. J.

V. Buchheit. — *Studien zu Methodios von Olympos.* Coll. Texte und Untersuchungen, 69. Berlin, Akademie Verlag, 1958, 24 × 16 cm., xvi-181 p. Prix : 22,50 marks.

Les *Studien zu Methodios von Olympos* de Buchheit ont été entreprises en vue de préparer la nouvelle édition des œuvres de ce Père de l'Eglise dans les *Griechischen christlichen Schriftsteller* en remplacement de celle, épuisée depuis longtemps, de Bonwetsch. Elles sont essentiellement d'ordre philologique, et dans les deux parties qui les constituent, s'appliquent, par un examen très minutieux des œuvres de Méthode tenues pour authentiques (*Symposium, De autexusio, De resurrectione, De lepra*) à déterminer les caractéristiques de la grammaire et du style (en particulier dans l'emploi des clausules) de cet auteur. Leur confrontation ultérieure avec le texte des œuvres considérées comme douteuses (*Adversus Porphyrium, De creatis, De Simeone et Anna, In ramos palmarum,* un fragment *De resurrectione,* et l'*Hymne à Thècle* qui fait partie du *Symposium*) permettra de trancher définitivement par l'emploi de ce critère nouveau et décisif, la question de leur authenticité. Les *Studien* ont ainsi permis à Buchheit de poser solidement les principes de sa future édition. L'emploi de ce nouveau critère lui fait rejeter parmi les *spuria* tous les ouvrages mentionnés plus haut comme douteux, sauf le *De creatis* et l'*Hymne à Thècle.* Un autre résultat intéressant est que dans le choix des variantes (et la tradition manuscrite de Méthode, conservée en grande partie uniquement par la voie indirecte, est très fluctuante), la possession du critère grammatical et stylistique permettra souvent de trancher nettement là où subsistait l'incertitude. Par delà l'intérêt premier que présentent les *Studien* pour la publication des œuvres de Méthode d'Olympe, elles en offrent encore un autre plus général. Il n'existe pas encore de grammaire et de stylistique générale de la langue grecque pour la période qui s'étend de l'époque ptolémaïque jusqu'au *neugriechisch,* c'est-à-dire les premiers développements du grec d'époque byzantine. On ne la pourra réaliser qu'en rassemblant et confrontant les résultats d'une foule de monographies du genre de celle-ci. La langue de Méthode d'Olympe a son intérêt pour le philologue. Elle hésite, si l'on peut dire, entre l'atticisme et la langue populaire, donnant selon les œuvres tantôt plus à l'un tantôt plus à l'autre. Il pratique la rhétorique avec aisance, ne dédaigne pas la recherche de l'élégance des formes, bref est loin d'être un écrivain à dédaigner. Les *Studien* de Buchheit, apparemment arides dans certaines de leurs parties, n'en sont pas moins cependant riches de résultats et lui mériteront la reconnaissance des patrologues. Ch. Martin, S. J.

W. Völker. — *Gregor von Nyssa als Mystiker.* Wiesbaden, Fr. Steiner, 1955, 25 × 18 cm., XVI-296 p. Prix : 28 marks.

— *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita.* Ibidem, 1958, XVI-263 p.

1. Il était tout indiqué qu'après avoir analysé dans ses précédents ouvrages la doctrine spirituelle, ascétique et mystique des trois grands alexandrins. Philon, Clément et Origène (cfr *N.R.Th.,* 1940-45, p. 111 et 1954, pp. 545-547), M. Völker se soit appliqué à en poursuivre la progression au travers de la « trinité » cappadocienne héritière de celle d'Alexandrie, et plus précisément encore dans l'œuvre de son représentant le plus spéculatif, le plus « mystique » et sans doute aussi le plus sensible à la pensée alexandrine, Grégoire de Nysse. Le présent ouvrage répond à cette intention. A ne considérer que son plan et la succession des thèmes traités, il ressemble étonnamment à ses prédécesseurs, et l'on pourrait presque dire qu'il en est le décalque, en particulier de celui sur Clément d'Alexandrie : même champ de recherche, même plan général, mêmes perspectives, même méthode de travail (examen et comparaison systématique des textes), même jugement d'ensemble. Une introduction commence par nous initier aux problèmes que posent la personnalité et l'œuvre de Grégoire de Nysse et aux différentes solutions qu'y a apportées la critique, surtout la critique récente, car on sait que Grégoire est depuis quelque vingt ans l'objet de recherches assidues. Les deux premiers chapitres, après l'exposé des données ontologiques du problème concernant Dieu, l'âme, le péché, nous décrivent l'effort de purification et de restauration que supposent les débuts de l'ascension de l'âme vers Dieu (car

pas plus que ses devanciers, Grégoire n'ignore que cette ascension prend son départ du fond de l'abime où le péché a plongé l'humanité) : le baptême indispensable au salut, l'integration dans l'Eglise, les passions contraires et la lutte contre elles, la foi, l'épanouissement des vertus. Tout ce processus se retrouve décrit et dans un ordre presque identique à celui des monographies sur Clément et Origène. Tout aussi apparentée est la description de la gnose et de la vie du gnostique. M. Völker paraît s'être fait une règle de composer ses ouvrages selon un schème rigoureux, et cette façon de procéder en facilite certainement la lecture à ceux qui se sont déjà familiarisés avec l'un ou l'autre d'entre eux. L'originalité de l'étude sur Grégoire de Nysse n'est donc pas à chercher ni dans son plan ni dans sa présentation, ni même dans ses idées générales. Son intérêt est surtout d'ordre *comparatif* et, si l'on peut exprimer la chose d'un mot un peu rébarbatif, *évolutionnel*. Partout la pensée de Grégoire de Nysse est mise en parallèle avec celle de Philon, Clément et Origène, avec celle aussi des deux autres cappadociens, Basile et Grégoire de Nazianze; partout aussi les influences philosophiques, surtout néoplatoniciennes, parfois stoïciennes, sont signalées, mais sagement dosées par le rappel des influences chrétiennes, biblique et traditionnelle. A travers ces multiples attestations des traditions alexandrine et cappadocienne, des lignes de faîte se dégagent dans l'histoire de l'ascèse et de la mystique, des continuités harmonieuses, celle de l'idée de progrès, par exemple, mais aussi à côté d'elles des particularismes nettement détachés. Tout cela, c'est-à-dire ces analyses de textes fines et pénétrantes, ces rapprochements ou oppositions d'idées, ces évolutions précisées jusque dans le détail et textes à l'appui, on ne le trouvera dans aucun autre ouvrage établi et garanti avec autant de précision, de soin et d'autorité. S'il était possible de ramasser en une ou l'autre formule lapidaire l'ensemble des constatations émises par l'auteur, nous dirions volontiers que l'étude de M. Völker a mis en un meilleur relief que ne l'avaient fait ses devanciers, l'extrême dépendance de Grégoire de Nysse vis-à-vis des alexandrins, tout particulièrement d'Origène, mais aussi le fait que, doué d'un tempérament spéculatif personnel, il a poussé, en de nombreux points, sa théologie et particulièrement sa théodicée, jusqu'à des profondeurs inégalées par ses prédécesseurs. Par là, sa mystique, d'allure déjà plus intellectualisée, plus nourrie de néoplatonisme, tend à se détacher de celle de ses prédécesseurs alexandrins et s'oriente déjà, en particulier par les principes qu'elle énonce de la théologie apophatique et de celle des noms divins, vers les spéculations et les sublimes élévations du Ps. Denys l'Aréopagite. Sorte de plaque tournante dans l'histoire de la mystique chrétienne, Grégoire de Nysse clôture une époque et en annonce une autre, sans rompre d'ailleurs la continuité millénaire de sa tradition, car, comme on le verra de suite à propos de la nouvelle monographie que M. Völker vient de consacrer à l'étude de la contemplation ps.-dionysienne, le mystérieux auteur des *Hiérarchies* et des *Noms divins*, tout en accusant une originalité exceptionnelle qui fera de lui le maître incontesté de la mystique médiévale, n'en suit pas moins, lui aussi, et de très près, la ligne alexandro-cappadocienne.

2. Cette nouvelle monographie procède avec la même rigueur de plan et de présentation que les précédentes. Mais ici le centre de gravité de l'étude de M. Völker s'est déplacé. Si les préoccupations de la vie morale, condition indispensable de la contemplation, sont loin d'être absentes de l'Aréopagite, elles restent pourtant chez lui à l'arrière-plan de ses préoccupations. Le titre même donné au livre reflète ce changement : *contemplation et extase*. La partie morale et ascétique ainsi que les degrés inférieurs de l'ascension de l'âme vers Dieu sont rapidement esquissés, la théologie de l'image et de sa restauration si fondamentale chez les Alexandrins et Grégoire de Nysse s'est volatilisée. La gnose et l'état de gnostique n'appartiennent plus guère, sinon à la réalité, du moins à la terminologie. La place du Christ et de ses mystères dans le processus de la déification (mot que le Ps.-Denys évite et préfère remplacer par celui d'union) est plus largement faite, mais avant tout c'est l'acte par lequel l'âme s'unit à Dieu dans la connaissance et l'amour, c'est-à-dire la contemplation et l'extase qui retient toute son attention. Deux voies surtout y conduisent, l'une déjà prônée par les Alexandrins, l'Ecriture Sainte scrutée et interprétée dans ses symbo-

les mystérieux, mais la seconde voie que le Ps.-Denys tient plutôt des grands mystagogues, Cyrille de Jérusalem, Chrysostome, Théodore de Mopsueste, est la voie des hiérarchies ecclésiastiques et divines, qui fait déceler dans toute la vie de l'Eglise et ses degrés, en particulier dans les rites sacramentels et sacrificiels, la réalité divine mystérieuse et cachée. Plus haut encore c'est le contact avec les hiérarchies célestes, les anges en particulier et leurs degrés, dont la participation et l'analogie avec la divinité sont plus intenses et entraînent la contemplation de l'âme vers des hauteurs de moins en moins accessibles. Enfin, tout au sommet, les propriétés divines, les « Noms » divins que l'esprit ne peut connaître qu'au travers des réalités créées et que Dieu domine de sa transcendance infinie. Tel est l'objet suprême sur lequel l'âme est invitée à se porter dans son élan à la fois contemplatif et unitif. Jusqu'où la transporte celui-ci? Et quels sont les caractères de l'extase dont Dieu peut couronner son effort? M. Völker, après beaucoup d'autres critiques, s'est appliqué à décrire les caractères qu'elle prend chez l'Aréopagite : sa transcendance, sa gratuité, son immédiation et sa passivité par rapport à Dieu. Mais Denys, comme tous les mystiques, ressent profondément son impuissance à exprimer clairement ce contact étroit de l'âme avec Dieu, contact qu'on pourrait décrire comme une vivante participation à une lumière transcendante dans laquelle elle s'engloutit pour ainsi dire, sans jamais arriver à percer la « ténèbre » parallèle par laquelle s'exprime l'infinie profondeur du Créateur. Lumière et ténèbre ne sont au fond que deux aspects complémentaires, positif et négatif, par lesquels s'exprime l'approche expérimentale de Dieu par l'âme. A vrai dire, cette mystique à la fois de lumière et de ténèbre, Denys ne la doit pas uniquement à sa propre expérience. Ici comme ailleurs sa dépendance vis-à-vis des alexandrins et des cappadociens, en particulier Grégoire de Nysse, est indéniable. Et cette constatation de la permanence foncière de la tradition jusque dans les degrés les plus élevés de l'expérience divine reste, en fin de compte peut-être, la principale conclusion que l'on retirera de la lecture de cet ouvrage, qui ne le cède en rien à ses devanciers par la richesse de ses observations et de ses parallélismes suggestifs.

Ch. Martin, S. J.

E. A. de Mendieta et S. Y. Rudberg. — *Eustathius.* Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edit. critique avec prolégomènes et tables. Coll. Texte und Untersuchungen, 66. Berlin, Akademie Verlag, 1958, 24 × 16 cm., LXIV-132 p. Prix : 25 marks.

Les neuf homélies grecques sur l'*Hexaéméron* de saint Basile de Césarée sont bien connues et même célèbres. La version latine qu'en fit vers 400 un certain Eustathe, vraisemblablement italien d'origine, l'est beaucoup moins. Exécutée à peine vingt ans après la mort de saint Basile sur des manuscrits grecs encore fort rapprochés de l'original, et par surcroît, généralement très littérale et conservée entre autres dans un manuscrit du VIII[e] siècle (*Paris, Bibl. Nat. lat. 12.134,* originaire de Corbie), cette version latine constitue, malgré plusieurs défauts secondaires (contresens de traducteur, etc.) un témoin important dont devront nécessairement tenir compte les futurs éditeurs du texte grec de l'*Hexaéméron.* C'est ce qui a incité MM. Amand de Mendieta et Rudberg, qui préparent une telle édition pour la collection des *Griechischen christlichen Schriftsteller,* à l'étudier et à en offrir une édition critique qui, sans être poussée en tous points (par exemple, l'ensemble des manuscrits n'est ni recensé ni collationné mais simplement les principaux), leur fournirait un texte latin suffisamment sûr pour pouvoir s'en servir, en toute sécurité, dans le contrôle de la tradition grecque. Les principaux manuscrits utilisés sont au nombre de sept formant trois familles, un texte intermédiaire s'intercalant entre deux d'entre elles. Dans l'édition de chaque homélie, le texte a été divisé en paragraphes, division qui sera reprise dans la future édition grecque. Il existait jusqu'à présent deux éditions imprimées de la version latine d'Eustathe, celle de l'édition de 1603 des œuvres de

saint Basile, parue à Paris chez Sonnius, et surtout celle de l'édition Garnier (réimprimée dans Migne), déjà meilleure que la précédente, parce qu'elle tient compte davantage du *Paris. Bibl. Nat. lat. 12.134* (base de l'édition actuelle) sans toutefois lui donner la priorité. La nouvelle édition présente un nouveau progrès, non seulement pour la connaissance plus précise de l'*Hexaéméron* de saint Basile, mais aussi pour celle de la latinité au V^e^ siècle et suivants et celle des versions latines de la Bible autres que la Vulgate de saint Jérôme.

Ch. Martin, S. J.

S. Augustin. — *Œuvres*. 33-34. 5^e^ série : *La cité de Dieu*. Livres I-X : *Impuissance sociale et spirituelle du paganisme*. Edit. G. Bardy et G. Combès. Coll. Bibliothèque Augustinienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 18 × 11 cm., 872 et 672 p. Prix : 330 et 270 frs b.

Un nouveau et important progrès est à enregistrer dans l'édition latine et française des œuvres de saint Augustin, entreprise sous l'égide de la *Bibliothèque augustinienne*. Le plus étendu des ouvrages du saint, la *Cité de Dieu* a commencé à y paraître. Il n'occupera pas moins de cinq volumes. Les deux premiers, soit les Livres I à V, VI à X sont déjà sortis de presse. Les trois autres suivront bientôt, et à une date si rapprochée, à en croire les promesses faites par l'éditeur, que tous porteront le millésime de 1959. Les règles d'édition établies pour les volumes précédents ont été maintenues chez ceux-ci. Précédés d'une Introduction et suivis de notes complémentaires abondantes, le texte latin et la traduction française sont publiés en parallèle. Pour la *Cité de Dieu* la quatrième édition de Dombart et Kalb parue dans la *Teubneriana* a été prise pour base du texte latin, et il n'y est dérogé que très rarement et en note. La traduction française est le fait d'un connaisseur de saint Augustin, G. Combès, à qui l'on doit déjà une bonne traduction des *Confessions* et celle de plusieurs autres œuvres publiées dans la *Bibliothèque augustinienne*. L'Introduction et les notes complémentaires sont dues dans leur plus grande partie au regretté chanoine G. Bardy, qui les avait terminées trois ans déjà avant sa mort (1955). Aussi a-t-il fallu de-ci de-là les compléter et mettre à jour. Enfin, d'assez amples Tables établies par Coulée terminent chacun des volumes. Les mérites de cette édition latino-française des œuvres de saint Augustin sont trop bien établis et connus pour que nous estimions devoir les signaler longuement ici (sur les derniers volumes précédemment parus cfr *N.R.Th.*, 1956, pp. 437-438 et 764-765). Le texte latin choisi est généralement celui des Mauristes, quand aucun autre meilleur n'en a paru, comme c'est le cas ici. La traduction française est presque toujours le fait de spécialistes en sciences augustiniennes. Enfin et surtout cette édition d'un format réduit, excellemment imprimée, est on ne peut plus attrayante, maniable et pratique. Et faut-il décrire à nos lecteurs ce qu'est la *Cité de Dieu* et souligner son importance pour l'intelligence de la *Weltanschauung* et de la philosophie ou théologie de l'histoire augustinienne? Nous croirions leur faire injure en le faisant. Mieux vaut leur dire : Venez, prenez et lisez, le livre est là, prêt à vous rendre service.

Ch. Martin, S. J.

M. Sicherl. — *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos de Mysteriis*. Eine kritisch-historische Studie. Coll. Texte und Untersuchungen, 62. Berlin, Akademie-Verlag, 1957, 24 × 16 cm., XVI-228 p. Prix : 33,50 marks.

La recherche des manuscrits, leur description, leur groupement en familles et leur filiation, et par voie de conséquence leur apport pour la reconstitution du texte original ou tout au moins de l'archétype dont ils dépendent, constituent les prolégomènes indispensables à toute édition d'un texte ancien. La monographie de Sicherl, préparatoire à l'édition du *De mysteriis* de Jamblique, répond

essentiellement à cette préoccupation. Mais ses intentions se sont élargies à la suite même de son travail. La découverte, le maniement et l'examen systématique des manuscrits lui ont révélé l'intérêt passionnant, qu'il compare à celui du détective en chasse, que ce genre d'études qu'on pourrait dénommer la codicologie ou codicographie offre par lui-même. Colophons, noms des scribes, notation des quaternions, ornementation, variété des écritures et des « mains », corrections, réglures et filigranes, les moindres indices matériels sont susceptibles d'apporter sur la date, l'origine, le but, les pérégrinations, les vicissitudes des manuscrits et au-delà de ceux-ci, les bibliothèques, les *scriptoria,* les préoccupations et goûts intellectuels d'une époque ou d'un milieu, des renseignements concrets et précieux. L'exposé de Sicherl rendra donc service tout autant à la codicologie qu'à l'édition projetée du *De mysteriis* de Jamblique. Vingt-cinq manuscrits complets actuellement existants ont été relevés et décrits par lui. Quatre autres doivent être considérés comme perdus. Enfin plusieurs fragments ou extraits sont contenus dans une quinzaine d'autres manuscrits. Tous sont décrits avec une extrême minutie. Chose curieuse : ces manuscrits sont tous tardifs. Aucun de ceux qui contiennent l'œuvre complète ne remonte au-delà du XV^e^ siècle. Tous sont des *chartacei,* c'est-à-dire écrits sur papier et non sur parchemin, ce qui a fourni l'occasion au critique d'appliquer la méthode assez précise de datation du manuscrit par l'analyse du filigrane, méthode rendue possible par les répertoires de Briquet et autres, mise ensuite au point par Dain, et appliquée en particulier par P. Henry dans son édition de Plotin. Ce n'est donc que tardivement que le *De mysteriis* de Jamblique est parvenu en Occident : vers 1450-1460, semble-t-il, à la suite vraisemblablement de l'engouement suscité à cette époque par le platonisme renaissant (Plethon, Bessarion, puis Marsile Ficin). En tout cas, l'archétype de tous nos manuscrits devait se trouver à Florence. Là vécut et travailla Jean de Scutari, le scribe de l'un de nos deux plus anciens manuscrits et tête de série, le *Vallicell.* 20, que Marsile Ficin, animateur de l'académie platonicienne de Florence, annota ensuite de sa main. Du même archétype aussi provient le *Marcian. gr.* 244, l'autre tête de série que posséda et annota le cardinal Bessarion. Tous les autres manuscrits complets connus dépendent de ces deux témoins et n'auront donc qu'une importance secondaire pour l'établissement du texte. En somme l'édition future de Jamblique se présente sous des augures favorables. On l'attend donc désormais et avec d'autant plus d'impatience que le *De mysteriis* du philosophe néoplatonicien († vers 330) est une des œuvres les plus susceptibles de nous éclairer sur la théologie syncrétiste à l'aurore du christianisme triomphant et aussi parce que les deux seules éditions grecques qui en aient été faites jusqu'à présent, celle de Thomas Gale (1678) et celle de Parthey (1857) sont devenues rares et n'ont qu'une valeur très relative faute d'être établies sur une base critique suffisante. Ch. Martin, S. J.

THEOLOGIE DOGMATIQUE

Th. Muldoon, S.T.D. — *Theologiae dogmaticae praelectiones.* Vol. III. *De Deo creante et elevante.* Rome, Officium libri catholici, 1959, 25 × 18 cm., XVI-418 p.

Dans ce troisième tome de ses *Theologiae dogmaticae praelectiones,* l'auteur, Doyen et professeur de théologie dogmatique à la Faculté de Sidney, nous donne un *de Deo creante et elevante* de type classique. Les thèses se suivent dans l'ordre traditionnel : création en général, création de l'homme et de l'ange, conservation et concours de Dieu à l'acte libre, élévation et chute. Elles sont développées selon le schème courant : notions, erreurs, qualifications, arguments classiques d'Ecriture, de Tradition et de raison théologique. L'information scolastique de l'auteur est vaste; son information scientifique sur le transformisme nous a paru moins à jour. Le souci de l'auteur de projeter sur chaque question toute la lumière possible est évident : ceci nous vaut entre autres une fort bonne

critique de la notion de cause instrumentale dans son application possible à la création et un essai de solution au problème du concours de Dieu aux actes libres par le moyen d'une prémotion physique persévérant durant tout le processus psychologique, mais laissant à la volonté ainsi actuée la spécification de son acte. L. Renwart, S. J.

M. Flick, S. J. et Z. Alszeghy, S. J. — *Il Creatore.* L'inizio della salvezza. Coll. Nuovo corso di teologia cattolica, III, 2. Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1959, 26 × 18 cm., 470 p. Prix : 2.200 lires.

Désireux de faire apparaître la structure interne de ce traité, qui donne facilement l'impression d'être composé de pièces rapportées, les auteurs lui ont donné comme sous-titre : « les débuts de notre rédemption ». C'est en effet comme un préambule nécessaire au *de Deo redemptore* que le théologien aborde l'étude de la création : c'est en vertu de ce point de vue que ses exposés ne feront pas double emploi avec les thèses vues en philosophie. Autour de ce thème fondamental, les quatre grandes divisions du traité se groupent naturellement : Dieu et le monde (création — liberté totale de l'acte créateur — non éternité du monde — l'univers, gloire de Dieu), l'humanité dans le monde (nature de l'homme et son origine), situation religieuse de l'humanité à ses débuts, enfin réponse de celle-ci à l'offre divine (fait et nature du péché originel). Remarquable par la cohérence de son plan, ce traité l'est encore à un autre point de vue : tout en respectant le procédé classique d'exposition que sont les thèses avec leurs notions, leurs qualifications, leurs adversaires et leurs preuves, les auteurs se sont efforcés avec succès d'éviter les défauts dans lesquels tombent trop de manuels. Des introductions situent les problèmes et rappellent au besoin les principes généraux nécessaires à une bonne compréhension des problèmes à traiter ; la sèche énumération des adversaires et de leurs erreurs est remplacée par un exposé des causes de déviation et de leurs principales manifestations ; les « preuves », surtout celle d'Ecriture tiennent compte des grands progrès réalisés par la théologie positive et l'exégèse : plutôt que d'épingler çà et là les textes qui, selon la boutade fameuse, « doivent prouver la thèse, et même le peuvent », les auteurs s'efforcent de dégager pour elle-même la doctrine théologique des livres inspirés (notamment dans la thèse sur la création). Les points qui n'ont pu être développés dans le cours de la thèse et présentent un intérêt théologique font l'objet de notes complémentaires. Enfin l'information théologique est bien à jour et la bibliographie abondante. Les auteurs de ce remarquable traité nous permettront d'exprimer en terminant un souhait : que, lors d'une prochaine édition, ils complètent leur excellente note sur les rapports entre la théologie et les sciences par l'étude du problème que pose le conflit entre une « hypothèse » scientifique et des positions traditionnellement reçues en théologie. L. Renwart, S. J.

C. Molari. — *De Christi ratione essendi et operandi.* Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo. Coll. Mysterium. Theologicarum dissertationum series, 2. Rome, Officium Libri catholici, 1957, 25 × 18 cm., 258 p.

Disciple de Mgr Parente, l'auteur s'est attaché à chercher dans la doctrine explicite de saint Thomas et ses prolongements légitimes la solution au problème auquel une controverse récente a donné un regain d'actualité : comment l'union hypostatique influe-t-elle sur l'activité créée du Christ? Il divise son ouvrage en deux parties : la première expose la métaphysique de l'agir humain selon saint Thomas ; ceci amène l'auteur à prendre position par rapport aux diverses interprétations de certains textes du Docteur Angélique. La seconde partie applique ces principes au composé théandrique : après un rappel du dogme, l'auteur étudie l'union hypostatique, l'unité d'existence dans le Christ et l'exacte pensée

de S. Thomas sur ce point si controversé, le problème enfin de l'activité humaine du Christ : la nature humaine assumée par le Verbe ne jouit ni de l'autonomie métaphysique, ni de l'autonomie morale, ni de l'autonomie psychologique, elle n'est donc que l'instrument du Verbe et de la Divinité.

L'exposé est clair, la langue aisée, la maîtrise de la méthode scolastique remarquable. Une ombre au tableau : comme en trop d'éditions italiennes, les textes français cités en note sont parfois criblés de fautes au point d'en devenir presque inintelligibles. L. Renwart, S. J.

D. Berretto, S.D.B. — *Gesù Redentore. Cristologia.* Coll. Nuovo corso di teologia cattolica, 4. Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1958, 26 × 18 cm., 858 p. Prix : 3.000 lires.

Ce volumineux traité de christologie étudie, selon la division traditionnelle, toutes les questions classiques sur la personne du Christ et son œuvre rédemptrice. Ce plan est assez connu pour nous dispenser de le reproduire. Sur les points où les écoles se divisent, l'auteur, après avoir exposé les diverses opinions et leurs arguments, opte librement pour celle qui lui paraît le mieux fondée : ayant choisi, avec Capréolus et Billot, d'expliquer l'union hypostatique par l'unicité de l'*esse,* il adopte de même, dans la controverse récente sur le « moi » du Christ, la position qui affirme son unité au plan psychologique comme au plan ontologique ; par contre, il rejoindra l'école scotiste lorsqu'il s'agira de la rédemption, notamment en tenant que le Verbe se serait incarné même si Adam n'avait pas péché. A ce manuel solide, bien informé des problèmes traditionnels, on pourrait, croyons-nous, reprocher d'accorder parfois trop d'importance à des questions dépassées : cinq pages sur l'indissolubilité de l'union hypostatique durant les trois jours de la mort du Christ, mais dix lignes seulement sur son indissolubilité depuis la résurrection, beaucoup plus riche de conséquences pour nous. Si l'on doit louer l'auteur de recourir souvent aux documents récents du Magistère, est-ce bien dans un traité de théologie que l'on doit trouver *in extenso* (soixante pages) les encycliques *Annum sacrum, Miserentissimus Redemptor* et *Haurietis aquas* sur le Sacré-Cœur ? Quant à la bibliographie, abondante et généralement bien à jour, nous avouons n'avoir pu découvrir le principe de classement de l'auteur : ce n'est certainement ni l'ordre alphabétique (le plus pratique pour le lecteur) ni l'ordre chronologique. L. Renwart, S. J.

A. Grillmeier, S. J. — *Der Logos am Kreuz.* Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. Munich, M. Hueber, 1956, 21 × 15 cm., XII-152 p. Prix : 12,80 marks.

La plus ancienne reproduction de la crucifixion est une miniature du Codex Rabulas (586) conservé à la bibliothèque Laurentiana à Florence. Elle présente cette énigme iconographique : le Christ y est peint, le flanc percé par la lance, donc avec l'apparence de la mort, et cependant il garde les yeux ouverts. C'est à résoudre cette énigme que l'A. consacre cet ouvrage. Après avoir, dans deux chapitres préliminaires, déterminé le rapport du symbole et de l'image avec la foi au cours des premiers siècles et décrit la Symbolique christologique telle qu'on peut la reconstituer grâce au témoignage des apocryphes (la plupart d'origine gnostique), l'A. montre que le problème à résoudre par les artistes chrétiens fut de représenter par le moyen de l'expression plastique le mystère de l'Homme-Dieu, en ayant recours au symbole pour évoquer la divinité qui se cachait : c'est ce que montrent déjà les représentations primitives du Christ, Fils de Dieu, doué d'une taille surhumaine, du Berger au visage d'une jeunesse éternelle, de tous les symboles enfin (phénix, poisson, scarabée) destinés à rendre sensible la divinité du Logos dans l'homme Jésus. Après cette introduction, l'A. s'attache à retracer l'origine et l'évolution du culte de la croix dans les premiers siècles et ses diverses expressions symboliques (p. ex. le fameux carré magique Arepo). Grâce à une étude attentive d'un texte du Physiologus, ce livre

des symboles, lointain ancêtre de nos bestiaires médiévaux, l'A. est en mesure de prouver que l'évocation des yeux ouverts, déjà mentionnée à propos du lion qui dort, est un symbole de la divinité. C'est un symbolisme de ce genre qui serait à l'origine de la crucifixion du manuscrit de Rabulas. Un aperçu sur la christologie des Pères grecs aux IV^e^ et V^e^ siècles confirme la portée théologique des représentations iconographiques du Christ. L'A. en conclut que la crucifixion du type Rabulas reflète l'époque des grandes controverses christologiques et peut donc être datée du V^e^ siècle. Cette enquête bien documentée et bien menée dépasse le cas singulier qu'elle prétend élucider et est une excellente introduction à la symbolique chrétienne des premiers siècles. G. Dejaifve, S. J.

J. Bosc. — *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ.* Coll. Nouvelle série théologique, 3. Genève, Labor et Fides, 1957, 25 × 18 cm., 146 p.

Le thème traité par le Pasteur Bosc : l'office royal du Christ est à la fois d'un grand intérêt apostolique et d'une importance œcuménique primordiale. Il concerne en effet la mission de l'Eglise en ce monde, Eglise dont le témoignage est axé sur une christologie correcte; d'autre part, cette doctrine de la royauté du Christ a subi, de l'aveu même de l'A., une éclipse dans la théologie luthérienne et réformée, si bien que tout effort pour lui rendre sa place et lui conférer une actualité nouvelle doit être salué comme un pas en avant vers l'avènement de l'*Una Sancta* en chaque confession.

Après avoir donné un aperçu sur la doctrine des trois offices dans l'Ecriture, l'A. expose, selon la perspective de la théologie réformée, la conception de l'office royal de Jésus-Christ dans la doctrine et la prédication de l'Eglise. Il en critique, à la suite de K. Barth, la présentation classique et en précise le contenu doctrinal sous un triple aspect : vie du Christ dans le fidèle par l'Esprit Saint; règne dans l'Eglise; Seigneurie sur le monde.

Le reste de l'ouvrage est consacré à expliciter ces trois fonctions de la royauté du Christ. L'A. étudie d'abord le nom de « Seigneur » et sa signification dans l'Ecriture et souligne les relations entre la Seigneurie du Christ et les événements salvifiques : mort, résurrection, ascension, session à la droite du Père et retour final.

Il envisage ensuite comment le Christ est chef de l'Eglise, à la lumière des symboles révélés; il détermine le caractère propre de sa souveraineté sur l'Eglise par la Parole et par l'Esprit ainsi que par la communication qu'il fait de sa vie aux fidèles. Enfin, un dernier chapitre traite de la Seigneurie du Christ sur le monde et ses puissances; des relations entre élection, création et rédemption; des rapports entre l'Eglise et le monde ainsi que du témoignage que le chrétien est appelé à y donner.

Cette étude, riche en aperçus intéressants, en particulier sur l'intime connexion entre les actes salutaires du Christ depuis la Croix jusqu'à l'Ascension, est un bel effort de dépassement de certaines étroitesses confessionnelles vers une saisie plus intégrale du témoignage de l'Ecriture sur le Christ et son œuvre rédemptrice. On y lira une excellente critique des positions libérales, celles de Goguel et, plus récemment, de Bultmann. La coïncidence des formules très nuancées de l'A. avec la foi de Chalcédoine en est d'autant plus frappante. Si par ailleurs l'A. se voit contraint d'adresser des critiques sévères à la théologie catholique des ministères et des sacrements, critiques dont on pourrait montrer le peu de fondement, il n'empêche qu'en dépit de ses limites, le volume du Pasteur Bosc peut passer pour un modèle d'œuvre œcuménique, qui ralliera, sur bien des points, par delà les divergences confessionnelles, l'agrément de nombreux esprits. G. Dejaifve, S. J.

M. Brauns, S. J. — *Het geheim der goddelijke persoonlijkheden.* Een drieëenheidsdogmatiek. Bruges, Beyaert, 1958, 21 × 15 cm., 424 p. Prix : 240 frs.

Cet ouvrage est divisé en trois livres. Le premier étudie la « personnalistique » de la Trinité, d'abord du point de vue philosophico-phénoménologique, ensuite de celui d'une phénoménologie biblico-théologique. Le second livre soumet à un examen critique les notions de la théologie trinitaire (processions, principes, relations, etc.). Le troisième enfin esquisse une kérygmatique de la Trinité.

Au théologien s'appliquant à l'étude du mystère primordial de notre foi, deux voies se présentent : l'une part du Dieu un (unité de la nature divine) pour aboutir à la Trinité des Personnes : c'est le « schème latin », illustré entre autres par S. Augustin et utilisé après lui par toute la Scolastique; l'autre, plus proche des données immédiates du Nouveau Testament, part des Personnes pour remonter à l'unité de la nature : c'est le « schème grec ». Le P. Brauns opte délibérément pour cette seconde voie et aborde son travail dans une vue personnaliste. Celle-ci lui permet de mettre en valeur l'originalité du Père, du Fils et de l'Esprit et de montrer ce qui, à son avis, constitue le nœud du mystère : non l'unité de trois personnes en une nature, mais le caractère et la raison d'être de chacune d'elles, qui nous reste incompréhensible, alors que leur unité découle de leur totale interpénétration ou intersubjectivité (« Elkaarzijn »), conséquence elle-même de leur absolue originalité personnelle.

L'angle sous lequel l'auteur aborde son sujet lui permet de mettre en valeur, mieux que ne le font d'ordinaire les théologiens partisans du schème latin, toute la richesse contenue dans la révélation des Personnes divines : théologien averti et poète tout ensemble, il sait dans ces descriptions unir la fermeté de la pensée à la richesse évocatrice des images. Pour ce qui est toutefois de l'unité de nature, nous eussions souhaité que l'auteur établisse plus explicitement la valeur du principe selon lequel elle lui paraît découler du fait même des Personnes divines. Ce faisant, il aurait montré mieux encore la richesse de son point de départ, en résolvant pleinement la principale difficulté classique que l'on fait au schème grec.

L. Renwart, S. J.

J. DE BACIOCCHI, S.M. — *La vie sacramentaire de l'Eglise.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 240 p. Prix : 660 frs.

Ce livre est un essai de présentation des sacrements à des croyants cultivés que rebuterait l'austère technicité des traités classiques. L'auteur adopte une perspective chère à nos contemporains, celle des engagements et des situations dans l'Eglise, qui rejoint les progrès récents de la théologie dans sa redécouverte de l'Eglise. De ce point de vue, l'auteur étudie tout d'abord l'Eucharistie, puis par groupes de deux les sacrements de l'initiation (baptême et confirmation), les sacrements médicinaux (pénitence et onction des malades) et les sacrements fonctionnels (ordre et mariage); un dernier chapitre dégage les traits communs de ces sept rites. Toujours soucieux de favoriser le dialogue œcuménique, l'auteur montre, souvent de façon remarquable, que la meilleure manière de rendre « acceptable » le dogme catholique est encore de l'accepter tout entier. Dans ce beau livre, l'auteur nous permettra sans doute de lui signaler quelques imperfections rédactionnelles qui pourraient, bien contre son gré, induire en erreur tel lecteur moins averti. Par exemple, nous craignons fort que plus d'un ne voie une condition de validité du baptême dans l'obligation faite au ministre de nommer le candidat par son prénom. De même, affirmer sans plus que la foi est indispensable pour la réception valide de l'Eucharistie, n'est-ce pas risquer de troubler celui qui sait par ailleurs que durant de longs siècles la communion au Saint Sang fut donnée aux nouveaux-nés immédiatement après leur baptême? Dans les pages enfin que l'auteur consacre à l'aspect « dialogal » des sacrements, nous regrettons qu'il soit un peu trop resté à la surface des choses et qu'il n'ait pas profité de l'occasion pour expliciter cette donnée si riche, qui affleure en plus d'un point de son ouvrage : si les sacrements sont un dialogue au plan phénoménal, n'est-ce pas avant tout parce qu'ils ont mission d'effectuer en la symbolisant la rencontre vivante, dans une visibilité ecclésiale, du fidèle

avec le Christ. Souhaitons que ces légers défauts disparaissent lors d'une prochaine réédition de cet ouvrage, qui est, redisons-le, une fort bonne présentation aux laïcs cultivés du septénaire sacramentel. L. Renwart, S. J.

Mgr A. Piolanti. — *Il mistero della comunione dei santi nella rivelazione e nella teologia.* Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1957, 24 × 17 cm., xvi-810 p. Prix : 3.500 lires.

Le dogme de la communion des saints n'a guère, jusqu'ici, bénéficié d'une étude théologique approfondie. L'ouvrage considérable (près de 800 pages), que Mgr Piolanti consacre à ce thème, s'ouvre par une vaste enquête dans les sources de la Révélation : Ecriture et Tradition, et s'achève par un exposé systématique, où les diverses contributions de la théologie à l'élucidation de ce dogme, surtout au moyen âge, sont largement mises à profit; de ce fait, il s'impose déjà à l'attention des spécialistes, qui peuvent y puiser sinon une information entièrement originale, du moins un premier bilan des travaux et des problèmes gravitant autour de ce dogme aux contours encore mal définis.

Après avoir présenté les diverses hypothèses sur l'origine tardive et le sens littéral de cet article du symbole des apôtres (questions bien indécises encore aujourd'hui), l'A. étudie la notion de solidarité et de communication des biens, en particulier entre les *viatores* et les élus, dans l'Ecriture Sainte : Ancien et Nouveau Testaments; ensuite, il dresse un répertoire chronologique impressionnant de textes des Pères, depuis saint Clément de Rome jusqu'à saint Jean Damascène (pp. 108-345), illustrant le thème de la communauté et de la réciprocité entre les membres du Corps mystique. Dans une seconde partie, il aborde alors la synthèse doctrinale du dogme : il envisage d'abord les fondements de la communion des saints : Dieu, source première; le Christ, centre; l'Esprit Saint, animateur; la Hiérarchie, principe de réalisation; la grâce et la charité, causes formelles; l'Eucharistie, symbole et actuation de la communion des saints. L'A. passe ensuite à l'objet : les biens de la communion des saints, ceux qui viennent du Christ : les sacrements; de l'Eglise : actes du culte et de la liturgie; des fidèles : mérites, satisfactions et indulgences. Enfin, une dernière section est consacrée aux bénéficiaires de la communion des saints, c'est-à-dire l'Eglise selon ses trois états, et aux relations réciproques qui se nouent entre l'Eglise militante, souffrante et triomphante.

L'A. a traité son thème largement : bien des questions sont soulevées qui auraient pu trouver ailleurs leur place, p. ex. dans un traité de l'Eglise ou du Corps mystique. Pour ce qui est des problèmes relatifs au dogme lui-même, on peut regretter que l'A. n'ait pas dépassé les perspectives de l'ecclésiologie médiévale. On songe p. ex. à la thèse qui fait de la charité l'*unique* lien de toute l'Eglise (p. 488). Doit-on, dès lors, exclure les fidèles pécheurs de cette communion des « sancta » dans l'Eglise? L'A. ne le pense pas, mais son explication qui leur accorde une « carità inferiore » (p. 501) (faut-il traduire une charité inférieure (?), fondée sur l'amour de concupiscence (?), comme il s'en explique?) reste, pour le moins, ambiguë et étonnante sous la plume d'un théologien, soucieux de la propriété des termes. Concevoir, d'autre part, l'étendue du dogme de la communion des saints au sens large, jusqu'à y inclure tous les hommes (p. 491) nous paraît appeler au moins quelques précisions, sous peine de voir s'évanouir le contenu précis de ce que nous affirmons dans le Credo.

A la lecture de cet ouvrage, honnêtement construit et bien documenté, on réalise mieux combien ce dogme, intimement lié à une doctrine ecclésiologique qui n'a pas encore reçu sa structure définitive, est loin d'avoir atteint sa maturation théologique. G. Dejaifve, S. J.

H. Fries. — *Kirche als Ereignis.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958, 21 × 13 cm., 120 p. Prix : 7,80 marks.

Ce volume réunit quatre essais de l'A. se rapportant à l'Eglise. Le premier

traite de l'Église comme signe de crédibilité et de la présentation nouvelle que requiert, à notre époque, cet argument favori de l'apologétique, où l'Église apparaît comme celle qui sauve la personne humaine et toutes les valeurs menacées par l'athéisme contemporain. Le second essai est une méditation sur les tâches de l'Église en notre temps, qui semblent bien être celles de toujours : être elle-même, témoin de la vérité et messagère de l'amour. Le troisième essai groupe quelques réflexions personnelles sur le sens du dialogue dans l'Église, qu'on appliquera fructueusement aux échanges interconfessionnels. La quatrième étude, qui a donné son titre au recueil est un exposé de la doctrine de K. Barth sur l'Église comme événement, selon la dernière forme qu'elle revêt dans les deux tomes récents du quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik*. L'A. fait suivre cet exposé d'une série de remarques critiques très générales, il est vrai, bien que fermes et précises dans leur formulation.

Ce dernier apport, de nature plus technique, intéresse plutôt le théologien, alors que les autres essais s'adressent à un large public, qui peut y trouver d'utiles suggestions en vue d'une meilleure présentation du témoignage de l'Eglise dans le monde. G. Dejaifve, S. J.

A. Hartmann, S. J. — *Vraie et fausse tolérance*. Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 19 × 12 cm., 292 p.

Aucun problème n'est davantage à l'ordre du jour que celui de la tolérance dans le domaine religieux et confessionnel. L'A. cherche à déterminer la position de l'Eglise catholique en ce débat.

Dans un premier chapitre, il esquisse la genèse historique de l'idée moderne de tolérance, à base de relativisme, et les raisons de l'hostilité de l'Eglise à son égard. Ensuite, l'A. aborde la prétention d'exclusivisme de l'Eglise catholique et le grief d'intolérance qui lui est fait; il en explique les motifs et en précise les limites. Un troisième chapitre examine, d'un point de vue chrétien, la valeur morale de la tolérance et ses requêtes précises dans le domaine de l'action; enfin, dans un dernier chapitre, l'A. reprend l'examen de la question, passionnément débattue ces dernières années, sur la liberté de conscience et de culte et les compétences respectives de l'Eglise et de l'Etat à leur égard. Il ne fait pas de doute que les déclarations récentes du Magistère (en particulier, le discours de Pie XII à l'union des juristes catholiques italiens, le 6 décembre 1953) vont dans le sens d'une justification de la tolérance civile à l'égard du pluralisme confessionnel des états modernes de même qu'elles obligent à reviser certaine présentation classique des rapports entre l'Eglise et les états. L'A. l'établit avec beaucoup d'à propos et de clarté et le chapitre où il expose, avec une sereine objectivité, la controverse actuelle entre théologiens, recommande à lui seul cet essai, où l'on trouvera ample matière à réflexions. G. Dejaifve, S. J.

L. Bender, O.P. — *De Matrimonio commentarius*. Turin, L.I.C.E., 1958, 25 × 17 cm., 123 p.

Dans ce manuel dogmatique, écrit en vue de fournir au traité moral et canonique du mariage ses bases doctrinales, l'auteur expose avec beaucoup de clarté le dogme, les positions théologiques et les opinions controversées. Cherchant, comme l'annonce la préface, à dissiper les obscurités, à préciser les concepts vagues ou ambigus, à donner une claire intelligence des matières exposées, l'auteur n'hésite pas à prendre position avec grande netteté (p. ex. le mariage sacrement et le mariage naturel sont de la même espèce, car ils ne diffèrent que par des modalités accidentelles; la simulation du mariage ne revêt habituellement pas la malice propre au sacrilège, car ce geste est normalement voulu pour sa ressemblance au contrat, et non formellement pour sa similitude avec le sacrement), à dénoncer la non-valeur d'arguments souvent employés (tel le « matrimonium non claudicat », principe juridique valable du contrat, mais qui aurait à être démontré dans son extension au sacrement), à reconnaître la faiblesse de

positions pourtant classiques (si la seule théorie acceptable parmi celles qui ont été proposées est de voir la matière de ce sacrement dans le don mutuel des droits conjugaux et sa forme dans leur acceptation réciproque, l'auteur reconnaît se résigner à cette manière de voir, faute d'une explication meilleure). Par la netteté de son exposé, cet ouvrage, qui ne fera sans doute pas l'unanimité sur toutes les positions qu'il défend, outre les services que l'on est en droit d'attendre d'un manuel bien fait, rendra celui de stimuler la réflexion sur des problèmes posés avec beaucoup de clarté. L. Renwart, S. J.

Ch. Journet. — *La volonté divine salvifique sur les petits enfants.* Coll. Textes et études théologiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 20 × 13 cm., 188 p. Prix : 110 frs b. ou 990 frs fr.

Sur cette question qui préoccupe nombre de nos contemporains, l'auteur prend position avec grande fermeté : dès promulgation plénière de l'Evangile (mais celle-ci n'est pas achevée, cfr p. 97), les petits enfants morts sans le baptême *in re* ne peuvent entrer dans le Royaume des cieux, qui est la vie éternelle : le concile de Carthage, en 418, l'a solennellement déclaré et l'approbation du Pape Zosime donne à ce décret « la valeur d'une définition de foi ». Nul ne s'étonnera donc de voir tous les essais catholiques en sens contraire rangés parmi les déviations doctrinales. (Mais comment l'auteur s'explique-t-il que tant d'évêques purent les autoriser?)

Il est néanmoins dommage que l'auteur ne soit renseigné que de seconde main sur plusieurs de ces essais (ce qui lui permet, par exemple, de croire que les partisans de la possibilité d'un acte personnel chez l'enfant mourant en bas âge placent tous cet acte soit *avant,* soit *après* la mort) et n'ait pas eu connaissance de l'étude par laquelle George J. Dyer établit que l'on ne peut guère voir dans la fameuse condamnation de Pistoie plus qu'une simple défense des partisans des limbes contre l'accusation de pélagianisme, sans approbation positive de leur doctrine.

L'apport le plus original de cet exposé nous semble être la suggestion (mais sera-t-elle suivie?) d'une solidarité bienfaisante du Christ avec les limbes : bien que les enfants qui y descendent meurent avant d'avoir à choisir pour ou contre le Christ, ils y seraient néanmoins touchés par un rayon divin salvifique qui, venu du Christ, les atteindrait quant à la réparation en eux de la nature humaine (immortalité et redressement de la concupiscence), mais non quant à la régénération en eux de la vie de la grâce. L. Renwart, S. J.

O. Weber. — *Grundlagen der Dogmatik.* Band I. Neukirchen Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955, 24 × 16 cm., 708 p. Prix : 28,50 marks broché ; 33 marks relié.

M. Otto Weber est professeur de dogmatique à la Faculté de théologie de Goettingen. Il a publié naguère un résumé de la dogmatique de Karl Barth, mais tout en reconnaissant ce qu'il doit au grand théologien suisse, il se défend d'être appelé « barthien ». Ses positions ne s'écartent cependant pas notablement de celles de son maître. C'est à l'intention de ses étudiants qu'il a composé le présent ouvrage qui comprendra deux volumes. Il faut en louer les qualités : sa belle ordonnance, les analyses pénétrantes qui utilisent les plus récents travaux dans le domaine de l'exégèse et de l'histoire des dogmes, le style précis et sobre qui n'échappe pas pourtant çà et là à quelques subtilités un peu artificielles provenant, croyons-nous, de la difficulté de justifier certaines positions initiales contestables. Le plan de l'ouvrage est celui des traités classiques, encore que M. W. en renouvelle souvent la structure et la présentation. La destination de l'ouvrage explique la large part qui est faite à l'étude et à la justification de la notion de dogmatique, ainsi qu'à l'examen de sa méthode et à l'histoire de ses formulations successives (sect. I & II). Cet « état de la question » conduit l'A. à une étude approfondie de la notion de révélation, de la formation des Ecri-

tures et de leur interprétation dans la tradition et la communauté (sect. III). M. W. rejette tout prolégomène à la dogmatique qui rappellerait les « préambules de la foi » et prétendrait s'appuyer sur une ontologie ou sur une philosophie du sentiment ou de l'existence. Une doctrine chrétienne est cependant légitime et nécessaire; mais elle devra écarter tout dogmatisme au sens catholique et tout individualisme piétiste, biblique ou rationaliste ; son seul critère de vérité, critère interne, sera la Parole divine, comme acte personnel et historique de Dieu, révélée dans l'Ecriture, acceptée dans la foi et le témoignage, proclamée dans la prédication au sein de la communauté. Mais le refus de toute infaillibilité du magistère, même en concédant une certaine autorité à l'Eglise, et la nécessité d'admettre que certaines catégories de la raison naturelle interviennent dans la formulation doctrinale conduisent les explications de M. W. à des impasses ou à des subtilités peu satisfaisantes. Nous rencontrons une fois de plus les thèses fondamentales qui opposent catholiques et protestants. Malgré ces divergences de vues, l'ouvrage est un de ceux qui par sa clarté et sa sérénité permettent le dialogue œcuménique. Il contient d'ailleurs plusieurs pages d'une richesse spirituelle indéniable et certaines vues mériteront l'attention du théologien catholique. Les sections IV à VI de ce premier volume traitent de l'objet de la connaissance théologique : IV. Le Dieu Trinitaire : on notera que c'est à l'intérieur de la révélation de la Trinité que M. W. étudie l'essence et les propriétés de Dieu qui sont l'amour et la liberté. V. La création et la Providence. VI. L'Homme, comme créature et comme pécheur : c'est à la lumière de la christologie que l'A. étudie l'anthropologie : le Christ seul révèle à l'homme qu'il est l'image de Dieu; c'est lui seul qui révèle à l'homme qu'il est sous la totale emprise du péché et de la grâce. L'A. ne craint pas de marquer nettement ce qui l'oppose tant au dogme catholique qu'aux déviations du protestantisme libéral.

J. Bouvy, S. J.

REPERTOIRES ET ENCYCLOPEDIES

P. Thomsen. — *Die Palästina-Literatur.* Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Band A. *Die Literatur der Jahre 1878-1894.* Lief. 1-2. Edit. O. Eissfeldt u. L. Rost. Berlin, Akademie-Verlag, 1957-1958, 24 × 16 cm., 544 p. Prix : 36 et 32 marks.

Ce Band A de la *Palästina-Literatur* de P. Thomsen a besoin d'un mot d'introduction. Il faut expliquer, en effet, pourquoi la littérature qu'il recense, s'étend de l'année 1878 à l'année 1894 et pourquoi il porte l'indicatif A. Nous en avons déjà glissé un mot en une autre occasion (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 103). La *Palästina-Literatur* de Thomsen dont six volumes ont paru à ce jour (cfr *N.R. Th.*, 1955, p. 102-103 et 1956, p. 892-893), débute avec l'année 1895. Pour la période qui précède l'année 1895, on en était réduit jusqu'ici à utiliser la *Bibliotheca geographica Palästinae* de Röhricht, parue en 1890, qui contenait les ouvrages traitant de la Palestine depuis 333 jusqu'à 1878. Entre 1878 et 1895, il existait donc un *hiatus* bibliographique. De plus l'ouvrage de Röhricht, si méritant qu'il pût être, était d'étendue limitée. Thomsen avait donc conçu le projet d'un volume intermédiaire et, dans une certaine mesure, complémentaire entre la *Bibliotheca* de Röhricht et le premier tome de sa *Palästina-Literatur.* Ce volume, il le mit patiemment et méthodiquement sur pied tandis qu'il poursuivait l'élaboration des cinq volumes suivants de sa bibliographie. Quand il mourut en 1954, le manuscrit du répertoire des années 1878 à 1894 était terminé et il ne restait plus au Prof. Rost, l'héritier de la tâche de Thomsen, qu'à le publier. L'indicatif A a donc la signification d'une sorte de pré-répertoire, par rapport à la *Palästina-Literatur* débutant à l'année 1895. — La *Palästina-Literatur 1878-1894* offre une documentation bien plus considérable que ne laisserait soupçonner la date lointaine des années qu'elle dépouille. Les deux fascicules parus,

et qui en représentent environ les deux tiers, nous semble-t-il, dépassent déjà les 8.500 numéros. Même si l'on tient compte de l'étalement sur seize années de la littérature qu'il englobe, le chiffre est élevé et notablement supérieur, quant à la moyenne annuelle, à celle des années 1895 et suivantes. Ainsi pour les dix années 1895 à 1904, le total ne dépasse pas trois mille numéros. C'est que constitué lentement, au cours des années, le volume est tout chargé, pour ainsi dire, de l'expérience graduellement acquise par le savant. Celui-ci avait progressivement étendu ses investigations en particulier dans le domaine des revues. En outre, il avait aussi perfectionné son système de classement et de présentation, si bien que le répertoire des années 1878-1894 est à tous points de vue nettement supérieur aux premiers volumes de la *Palästina-Literatur* et soutient facilement la comparaison avec les derniers. Cette histoire de la *Palästina-Literatur* nous remet à la mémoire le processus bien semblable qui a doté la philologie classique d'une bibliographie continue depuis les années 1700 jusqu'à nos jours. Le répertoire de la littérature classique de 1700 à 1878 a été constitué en 1880 par les deux volumes de la *Bibliotheca scriptorum classicorum* d'Engelmann-Preuss. Rudolf Klussmann la prolongea jusqu'en 1896 (4 volumes parus entre 1906 et 1913) ; Marouzeau donna ensuite en 1927 ses *Dix années de bibliographie classique, 1914-1924,* qu'il prolongea depuis très régulièrement par son *Année philologique 1924-1926, 1927,* et suivantes. L'*hiatus* existant entre les années 1896 et 1914 est en train d'être comblé actuellement par S. Lambrino, qui fit paraître en 1951 le premier volume (Auteurs et textes) de sa *Bibliographie de l'antiquité classique 1896-1914.* Rares sont les sciences qui disposent de pareils instruments de travail ! Les études palestiniennes appartiennent aujourd'hui à ces privilégiées mais il serait bon que ceux qui les pratiquent ne perdent pas la mémoire de l'érudit auquel ils sont redevables d'un tel avantage. Dès que le répertoire aura paru au complet nous donnerons un aperçu plus étendu de son contenu. Ch. Martin, S. J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 28-29 : *Ebenholz (Forts.)-Einbalsamierung.* Stuttgart, Hiersemann, 1958-1959, 28 × 20 cm., col. 481-800. Prix : 12,50 marks par fasc.

Nous donnerons ici, comme nous l'avons fait pour les fascicules précédents (cfr en dernier lieu *N.R.Th.,* 1958, pp. 91-93 et 876-877), un rapide aperçu sur les sujets traités dans les fascicules 28 et 29 du *Reallexikon für Antike und Christentum* dont la parution continue très régulièrement : *Ebenholz (*bois d'ébène), *Ebioniten* (secte judéo-chrétienne), *Echo, Edelsteine* (cinquante colonnes, ce qui nous paraît disproportionné), *Edessa* (quarante-cinq colonnes, longueur que ne nous paraît légitimer qu'en partie seulement l'importance réelle de ce centre aux temps hellénistique et chrétien. A titre de comparaison, des villes d'une importance autrement primordiale comme Alexandrie et Antioche ont été bien moins favorisées), *Editionstechnik* (très intéressant), *Efeu* (lierre), *Effeminatus, Ehe* avec ses composés *Ehebruch, Ehegesetze, Ehehindernisse, Eheleben, Ehescheidung, Eheschliessung* (articles dus au Prof. G. Delling sauf le premier et traitant la question principalement du point de vue juridique), *Ei, Eiche, Eidechse* (lézard), *Eikon* (il y a lieu de se référer aussi à ceux de *Bild* et *Ebenbildlichkeit* qui le complètent), *Eileithyia* (terme mythologique appliqué aux divinités féminines du monde grec), *Einbalsamierung.* Ch. Martin, S. J.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang I : 1958. Munster, Aschendorff, 1958, 28 × 20 cm., 160 p. Prix : 15 marks cartonné ; 17,50 marks relié.

En présentant (cfr *N.R.Th.,* 1952, 201) le dernier fascicule de la revue *Antike und Christentum* de F. J. Dölger († 1940), encore composé presque entièrement d'articles écrits par lui, nous laissions entrevoir que son œuvre serait poursuivie. Le Prof. Th. Klauser avait consenti à prendre en charge la lourde

succession comme il avait déjà assumé celle du *Reallexikon für Antike und Christentum*. Aujourd'hui c'est chose faite. La revue *Antike und Christentum* s'est muée en un annuaire, le *Jahrbuch für Antike und Christentum*, publié par un Institut nouveau établi à Bonn (en rapport avec l'Université de cette ville sans faire partie toutefois d'aucune de ses Facultés), qui porte le nom de Fr. J. Dölger et se consacre, comme lui, à l'étude des relations du monde antique et du christianisme. Le Prof. Klauser, directeur de l'Institut, a assumé en même temps la charge de directeur du *Jahrbuch*. Inutile de dire que celui-ci s'oriente exactement dans la ligne d'*Antike und Christentum*. Le premier volume, très élégamment présenté, contient, en plus de la chronique de l'Institut et d'un certain nombre de comptes rendus, une dizaine d'articles, dont celui de tete a été puisé dans les papiers de Dölger lui-même, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*. Cet article est le premier d'une série sur le sujet que Dölger avait virtuellement achevés en février 1940, et que publiera la nouvelle revue. Klauser présente de son côté un intéressant article sur les origines de l'art chrétien, et en particulier sur le caractère véritable, païen, neutre ou chrétien, de représentations considérées généralement jusqu'à présent comme chrétiennes : poisson, ancre, bon pasteur, orante, etc. Ses observations confirment la thèse récente que l'art spécifiquement chrétien n'a guère commencé avant 200. Parmi les autres contributions nous signalerons spécialement les deux de Stommel, *Bischofstuhl und Hoher Thron*, et *Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen*, ainsi que la polémique d'Armin von Gerkan, *Zu den Problemen des Petrusgrabes* contre les conclusions de Kirschbaum. Un dernier fait montrera l'étroite alliance entre le *Jahrbuch* et le *Reallexikon*. Le *Jahrbuch* contient deux *Nachtrage* importants au *Reallexikon* : un article sur *Aethiopia* (G. Lanczkowski) et un autre sur *Amen* (A. Stuiber) qui complète celui qu'y avait déjà publié Glaue. Nos vœux, est-il besoin de le dire, accompagnent dans leur essor et le nouvel Institut et le nouveau *Jahrbuch*. Ch. Martin, S. J.

Fr. Halkin, S. J. — *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Tome I. *Aaron-Ioannes Baptista*. Tome II. *Ioannes Calybita-Zoticus*. Tome III. *Supplément, Appendices et Tables*. Coll. Subsidia Hagiographica, n° 8a. 3e édit., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1957, 25 × 16 cm., xx-284, 322 et 352 p. Prix : 800 frs.

La *Bibliotheca hagiographica graeca* (citée universellement sous le sigle *BHG*) a un but très déterminé qu'il convient tout d'abord de rappeler. Avec la *Bibliotheca hagiographica latina* (= *BHL*) et la *Bibliotheca hagiographica orientalis* (= *BHO*) elle constitue l'une des deux séries d'instruments de travail que les dernières générations de Bollandistes ont forgés pour promouvoir systématiquement la recherche, la publication et l'utilisation rationnelle des textes hagiographiques. L'autre série est formée par les Catalogues de manuscrits hagiographiques appartenant aux principales bibliothèques d'Europe. Tandis que les Catalogues dépouillent un par un les manuscrits pour répertorier les textes ou recensions de textes hagiographiques qu'ils contiennent : Vies, Passions, Panégyriques, etc., les *Bibliothecae* groupent en leurs trois sections l'ensemble des textes hagiographiques *imprimés*, l'ordre de classement suivi étant l'ordre alphabétique des saints ou martyrs, chaque pièce étant individuée par l'*incipit*, le *desinit*, ainsi qu'un numéro de référence, et suivie de la mention de ses principales éditions. Véritables outils de travail, on le voit, et qui ont fait de l'hagiographie l'une des branches de la philologie ou de l'histoire ecclésiastique les mieux dotées de moyens d'orientation dans la mise en œuvre de leur documentation littéraire. La troisième édition de la *BHG* qu'après un travail tenace le R. P. Halkin, bollandiste, a réussi à mettre sur pied, a conservé ce cadre général que nous venons de décrire et qui constitue l'essence même des *Bibliothecae* bollandiennes. Mais cette édition fait contraste : depuis la première conçue et publiée en 1895 par le P. Delehaye, le chemin parcouru est immense. Même par rapport à celle de 1909, pourtant double déjà de celle de 1895, la distance reste énorme, le nombre

de pages passant de trois cents à près de mille. Cette extension s'explique par plusieurs causes : mention aussi exhaustive que possible des éditions anciennes, introduction de sujets nouveaux non encore répertoriés dans les précédentes *BHG*, en particulier fêtes de Notre-Seigneur : Noël, Circoncision, etc., réception des textes ou recensions *inédits* mais déjà répertoriés dans des recueils imprimés (Ehrhard, etc.), désignation nominale de tous les martyrs cités dans des Passions collectives (p. ex. martyrs scillitains) avec pour chacun renvoi au groupe auquel il appartient. Enfin, la nouvelle édition tient nécessairement compte des progrès accomplis dans l'hagiographie depuis cinquante ans et ce n'est pas peu de chose. L'extension matérielle de l'ouvrage n'est qu'un aspect, le plus apparent sans doute mais non le plus expressif, du labeur immense qu'a dû déployer l'éditeur. Toutes les références anciennes ont été vérifiées, ainsi que les données hagiographiques des saints répertoriés : dates de la mort, du culte, etc. Le problème des recensions (dont la clarification est souvent un véritable casse-tête) a été réétudié pour autant qu'il était humainement possible de le faire. Une difficulté d'apparence anodine, mais combien réelle cependant, a dû être résolue, celle des numéros de référence, car le maintien de la numérotation de l'édition de 1909 universellement citée jusqu'ici s'imposait. Il a donc fallu multiplier les sous-divisions, sans pouvoir jamais, même pourtant quand il eût été souhaitable de le faire, intervertir l'ordre de la numérotation principale. Enfin l'impression typographique est quasi impeccable, vrai tour de force quand il s'agit d'un ouvrage de référence d'une telle nature. En parcourant la *BHG* édition 1957, notre pensée se reporte instinctivement vers les grandes figures bollandiennes des derniers cent ans, à qui l'œuvre a été redevable d'un éclat inégalé, les De Smedt, les Delehaye, les Peeters. Il nous semblait voir revivre au travers de ces pages l'esprit de ces grands ouvriers des sciences ecclésiastiques dont la précision, l'exactitude, le sens de la méthode, la maîtrise du problème qu'ils avaient à résoudre n'avaient d'égal que le dévouement à une tâche ingrate. La *BGH* du P. Halkin s'inscrit à côté des autres grandes œuvres bollandiennes, commentaires de martyrologe ou publication de synaxaire. Elle est dans la ligne des meilleures traditions bollandiennes. Ch. Martin, S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet v. M. Buchberger. 2e édit., Band II. *Baronius-Cölestiner.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 26 × 18 cm., 16 p., 1256 col.

Le deuxième tome du *Lexikon für Theologie und Kirche* présente les mêmes caractéristiques que le premier (cfr *N.R.Th.,* 1958, pp. 877-878). Son extension (*Baronius-Coelestiner*) recouvre à peu près le même secteur que son correspondant de l'édition antérieure (*Bartholomäus-Colonna*), mais le nombre des colonnes passe de 1024 à 1256. Il confirme l'intention des éditeurs de présenter, tout en maintenant le même nombre de volumes, une information nettement plus dense. La somme totale des articles restant apparemment stationnaire, l'accroissement de pages profite exclusivement, semble-t-il, à certains d'entre eux, en l'occurrence les articles de doctrine. Cette caractéristique, le tome premier nous l'avait déjà révélée, le tome deuxième nous la confirme. La tonalité doctrinale de l'encyclopédie, plutôt faible dans la précédente édition, s'est renforcée dans celle-ci de multiple manière. Nombre de sujets nouveaux sont traités, provoqués par des problèmes philosophiques, théologiques, ou situations éthiques et sociales actuelles. Citons au hasard : *Befestigung, Befestigung in der Gnade, Befindlichkeit, Befruchtung (kunstliche), Begebung, Begegnung der Geschlechter, Begriff, Bereicherung (ungerechtliche), Bergsonisme, Berufständige Ordnung, Beseelung der Leibesfrucht, Betriebseelsorge, Bevölkerungspolitik,* etc. Le sujet d'autres articles a été élargi à la lumière de considérations nouvelles : histoire des religions, Bible, théologie, sociologie, etc. Par exemple : *Begierde (Begierlichkeit), Begräbnis, Beharrlichkeit, Bekehrung, Bekenntnis, Beruf, Berufung, Beschneidung, Besessenheit,* etc. Par contre rares sont les articles doctrinaux déjà existants qui ont disparu ou même diminué d'importance. Si le cas se pré-

sente, c'est presque toujours parce que le sujet a été repris et intégré dans un autre d'une manière plus rationnelle ou mieux adaptée aux perspectives et préoccupations actuelles. Ainsi en est-il de *Beicht* et composés qui dans l'ancienne édition comportait environ 12 colonnes, et 8 seulement dans la présente. Que l'on ne se hâte pas de conclure que la « confession » est pour ainsi dire « en perte de vitesse » dans la nouvelle perspective du *Lexikon*! Il n'est que de feuilleter les pages, quatre fois plus nombreuses que dans l'édition précédente, consacrées à *Busse* et ses composés, en particulier *Bussdisziplin* (*altkirchliche*), *Bussriten* et surtout *Busssakrament* pour être convaincu du contraire. Mais nos contemporains ne sont-ils pas peut-être plus sensibles que nos ancêtres à s'efforcer de vivifier par l'intérieur, par l'âme du sacrement, l'acte matériel de la confession? Un autre cas, qui certainement rencontre les préoccupations actuelles, est celui du biblique (*Bibel* et ses nombreux composés, y compris *Biblische Archaeologie*, etc., et surtout *Biblische Theologie*) qu'on peut dire vraiment renouvelé, et doté d'exposés deux fois plus étendus que par le passé. Ainsi le nouveau *Lexikon* paraît remplir excellemment ce rôle de « plaque sensible » de la pensée et du savoir humain où se rejoignent l'état actuel des sciences et les préoccupations des consultants (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 72). Ajoutons que le souci exceptionnel d'exécution et de présentation impeccable va de pair avec le désir de faire une œuvre vraiment moderne. La maison Herder possède dans ce domaine des encyclopédies une maîtrise de réalisation exceptionnelle : nombre, concision, proportion rigoureuse des articles, choix sévère et judicieux des collaborateurs, netteté et propreté scrupuleuse de la typographie, enfin, régularité du rythme de parution. Rien ne manque pour faire de ces encyclopédies des modèles du genre.

Ch. Martin, S. J.

Theologisch Woordenboek onder hoofdredactie van H. Brink, O.P. Aflev. 11 et 12. Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1958, 25 × 18 cm., col. 4183-5074. Prix : 175 frs par fasc.

Le *Theologisch Woordenboek* (cfr en dernier lieu *N.R.Th.*, 1958, p. 876) est aujourd'hui achevé. Nous avons sous les yeux les deux derniers fascicules qui restaient à paraître, soit de la lettre S jusqu'à Z. Comme pour les autres fascicules, autour de quelques thèmes centraux, surtout de teneur théologique comme *Sacrament, Scholastiek, Sociale vraagstuk, Theologie, Thomas van Aquin, Uitersten, Verdiensten, Verlossing, Voorbeschikking en verwerping, Vormsel, Vrijheid, Wijding, Zonde,* se sont agglutinées pas mal de biographies surtout de théologiens de toute Ecole et de toute époque depuis le moyen âge et la scolastique jusqu'à nos jours; de plus aussi quelques articles comme *Sexuele voorlichting, Situatie ethik, Socialisatie, Socialisme,* etc., qui marquent le souci des questions morales et sociales plus actuelles. Fort de ses trois volumes et de ses cinq mille colonnes bien comptées, le *Theologisch Woordenboek* fait figure honorable dans la galerie des encyclopédies ecclésiastiques. A plus d'un égard il complète, au moins provisoirement, le *Dictionnaire de théologie catholique* dont les suppléments sont toujours lents à paraître. Il a sa propre « saveur ». Dirigé par les Pères Dominicains néerlandais il se place à un point de vue foncièrement scolastique et thomiste (bien que nombre de collaborateurs appartiennent à d'autres ordres religieux ou au clergé séculier). Son public est forcément relativement restreint. La grande concision réclamée des auteurs pour la mise sur pied des articles a certainement aussi rendu leur tâche malaisée à un bon nombre. Le point faible nous paraît être la bibliographie, fort réduite pour un ouvrage de *standing* scientifique. Sans doute existe-t-il actuellement dans presque tous les domaines des sciences ecclésiastiques des bibliographies courantes ou méthodiques. Il n'empêche que les lecteurs pressés recourent souvent à l'information, même bibliographique, des encyclopédies. Notre principal regret est que nous ne trouvions pas de Tables méthodiques ou analytiques sur le modèle de celles du *Dictionnaire de théologie catholique*. L'efficience du *Woordenboek* en serait fortement accrue. Nous exprimons ici des regrets. Mais

ces regrets nous les regretterions à leur tour, si le lecteur, surtout néerlandais, en concluait à une mésestime de l'œuvre. Il n'existe pas actuellement pour le public de langue néerlandaise et dans le domaine limité où se meut l'ouvrage un instrument de consultation meilleur et aussi à jour que le *Theologisch Woordenboek*. Il comble une lacune. Le succès qu'il a rencontré tout comme celui que rencontrent les autres *Woordenboeken* de la Maison Romen, montre qu'ils répondent à une nécessité et que leur éditeur rend un très réel et très méritoire service aux sciences ecclésiastiques. Ch. Martin, S. J.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 30-40 (Schlusslieferung) : *Pommern-Zwölfpropheten.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958-1959, 28 × 20 cm., col. 257-1954. Prix : 9,60 marks par double fasc. ; 15,60 marks pour le fasc. 40. Einbanddecke : 3,50 marks.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. Galling. Lief. 22-42. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, 28 × 20 cm., col. 1-1924 et XXXII p. Prix : 8,40 marks par double fasc. ; 10,70 marks pour les fasc. 41-42.

L'*Evangelisches Kirchenlexikon* est arrivé à son terme. Les fascicules parus depuis notre dernière recension se sont succédés à un rythme très rapide. Ils vont de la lettre P *(Pommern)* à la fin de la lettre Z. Il nous faudrait pour les décrire répéter, *mutatis mutandis*, ce que nous avons déjà maintes fois exprimé (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 996 ; 1956, pp. 214 et 892 ; 1958, pp. 92 et 879-880). Mieux vaut sans doute, maintenant que l'œuvre est achevée, insister sur l'une ou l'autre de ses caractéristiques. Nous le ferons, cette fois, par comparaison avec une autre encyclopédie protestante allemande, la *Religion in Geschichte und Gegenwart* (= *RGG*), également en cours de parution et dont nous avons déjà par deux fois entretenu nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 201 ; 1958, pp. 92-94). Il sera d'autant plus intéressant de le faire que ces deux encyclopédies s'accordent sur le fond, l'une et l'autre se plaçant nettement dans la perspective de l'évangélisme allemand, de son histoire, de ses doctrines, de son état actuel, de ses positions dans le monde. Ainsi donc encyclopédies sœurs incontestablement. Mais faut-il ajouter : encyclopédies concurrentes? En partie peut-être, mais pas tout à fait cependant. L'*Evangelisches Kirchenlexikon* paraît destiné à un public plus étendu et moins spécialisé que celui de la *RGG*, et sans doute aussi moins fortuné. Il s'achève en trois volumes tandis que la *RGG* en possédera au moins le double. Telles sont les proportions actuellement réalisées d'ailleurs. Le deuxième volume de la *RGG* conduit en ses dix-neuf fascicules de la lettre D à la fin de la lettre G, c'est-à-dire exactement au même point que l'*Evangelisches Kirchenlexikon* à la fin de son *premier* volume. Si de plus l'on tient compte du fait que les volumes de la *RGG* sont un peu plus compacts (2.000 colonnes environ contre 1.800), on aura assez exactement la proportion des documentations respectivement fournies. La *RGG* présente un nombre notablement supérieur de notices biographiques et ses articles doctrinaux prennent souvent une ampleur qui ne se légitime que parce que s'adressant à des spécialistes. Sa bibliographie aussi est généralement plus étoffée. C'est là, nous semble-t-il, que réside essentiellement la différence non seulement en extension mais aussi en intention des deux encyclopédies. Question de *degrés* et d'*abondance* d'information plutôt que de nature ou de tendance ou de présentation. L'*Evangelisches Kirchenlexikon* sera pourvu de *Tables* à la fois méthodiques et biographiques et on nous laisse espérer que les biographies ne contiendront pas uniquement les noms mais encore les faits saillants de la vie, et les œuvres principales des personnages présentés. Leur liste aussi n'exclura pas les vivants. Nous ne pouvons qu'applaudir à cette initiative, de réalisation austère sans doute, mais qui sera bien profitable aux consultants.

Quant au deuxième volume de la *RGG*, dont il nous reste maintenant à dire quelques mots, il présente les mêmes caractéristiques générales que le premier.

Il s'y est produit aussi un certain renouvellement biographique par rapport à l'édition précédente, mais assez modique, à tout prendre. Quant à ses articles doctrinaux, le même schéma de présentation, très commode et très clair, reste observé : 1. Religionsgeschichtlich; 2. Im Alten Testament; 3. Im Neuen Testament; 4. Kirchengeschichtlich; 5. Dogmengeschichtlich; 6. Religionsphilosophisch und dogmatisch, etc. Nombreux sont les articles importants. Citons-en quelques-uns au hasard : *Deismus, Demut, Deutschland, Dogma* et *Dogmatik, Ehe, Eigentum, Einigungsbestrebungen* (important et actuel), *England, Entwicklung, Erlöser* et *Erlösung, Erwählung, Erziehung, Eschatologie, Evangelien, Ewiges Leben* et *Ewigkeit, Feste und Feiern, Frankreich, Frau, Gebet, Geist, Geld, Gemeinde* et *Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Gericht, Geschichte und Geschichtsauffassung, Gesetz, Glaube, Gnade, Gnosis, Gott* et *Gottesdienst.* Ces titres à eux seuls illustrent la part considérable faite aux questions doctrinales. L'encyclopédie est particulièrement attentive à enregistrer les courants d'idées philosophiques et théologiques qui agitent en divers sens le protestantisme allemand actuel : philosophie existentielle, théologie dialectique, théorie de démythologisation, etc. A cet égard elle nous paraît posséder une sorte de « sensibilité » qui la rend spécialement apte à en exprimer les « états d'âme ».

Ch. Martin, S. J.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, hrsg. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Lief. 48 : *Elisa-Elle (und Nachträge).* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1958, 29 × 20 cm., col. 1409-1544 et XXIV p. Prix : 10 marks.

Avec ce 48e fascicule se termine le tome IV du célèbre dictionnaire de l'histoire de l'art. Les six ans exigés par sa parution marquent un progrès sensible sur la durée que mit à paraître le tome précédent. Ce rythme plus rapide, dû à l'impulsion dynamique de son premier rédacteur Ernst Gall, n'a causé aucun dommage à la tenue ni à la présentation de l'ouvrage, qui reste toujours un monument de goût et d'érudition. La nomination du chevalier von Erffa pour recueillir la succession d'Ernst Gall, décédé l'an dernier, garantit le maintien des bonnes traditions et du niveau élevé de la publication. Les deux notices les plus originales sont « Arc de Triomphe » et « Licorne ». La première n'étudie que les seules constructions temporaires édifiées à l'occasion d'une joyeuse entrée ou d'une réception solennelle. Les détails concernant la participation des gens d'Eglise à leur confection ne sont pas oubliés, non plus que les précisions d'ordre financier : l'arc construit à Anvers pour la Joyeuse Entrée de 1635 coûta 78.370 florins. Les illustrations sont toujours aussi abondantes et originales. On y trouve même à l'art. « Aune » une gravure sur cuivre du XVIIIe s. avec la grandeur comparée des dimensions de l'arche de Noé suivant la valeur donnée à cette unité de mesure. Le fascicule se termine par un lexique des mots-souches employés avec leur traduction en trois langues : français, anglais, italien.

R. Mols, S. J.

Grosser Herder Atlas hrsg. v. C. Troll. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 26 × 18 cm., 748 p. 189 cartes, 32 reprod. Prix : 98,50 à 113,50 marks d'après reliure.

Il n'est pas difficile de présenter au lecteur un ouvrage comme le *Grosser Herder Atlas.* D'un format légèrement plus massif que les volumes des autres répertoires de la grande firme d'édition, *Der Grosse Herder* ou le *Lexikon für Theologie und Kirche,* par exemple, il présente une structure si nette qu'on la décompose sans effort en ses divers membres : Un Atlas, un panorama photographique des principales particularités de la surface du globe; une géographie générale des nations; enfin un *Register* ou *Namenverzeichnis.* L'Atlas (202 cartes en 224 pages) développe d'abord la géographie physique et humaine du globe

terrestre comme tel (p. 1-31) : place dans l'univers, climat, pluie, végétation, langues, religions, économie mondiale en ses divers secteurs, etc. Après quoi il passe en revue l'Europe en général (p. 32-45), puis les différentes contrées qui la constituent, en commençant par l'Allemagne et ses régions (p. 46-87), l'Autriche, etc. (p. 88-141), l'Union soviétique formant la transition avec l'Asie (p. 142-172), l'Australie (p. 173-181), l'Afrique (p. 182-192) et les deux Amériques (p. 193-214). Les cartes sont de grande précision et netteté d'impression et d'ordinaire d'un coloris agréable et parlant aux yeux. Les erreurs ou omissions importantes y sont extrêmement rares. On nous permettra cependant de faire une réserve. Vu leurs dimensions restreintes et leurs teintes uniformes mais souvent fort accentuées en fonction du relief hypsométrique, les cartes physiques, qui sont en même temps des cartes politiques, et par conséquent sont surchargées de noms de villes, nous paraissent d'une lecture parfois difficile et nous ne savons, en fin de compte, si cette formule de la coloration hypsométrique fort en honneur depuis la dernière guerre sera retenue car ce que les lecteurs vont généralement chercher sur une carte n'est pas le relief précis du sol mais plutôt un nom de ville, de région, de fleuve, etc. — La deuxième partie de l'ouvrage, l'album de planches illustrant les particularités de la surface du globe, ce que nous pourrions appeler le « visage » de la terre, est un recueil photographique s'étendant sur 32 pages : déserts, steppes, forêts, régions des fleuves et des lacs, sinuosités des côtes, reliefs des montagnes avec leurs volcans et glaciers, enfin, contrées métamorphosées au contact des hommes, défilent progressivement sous les yeux comme en un déroulement de film. — La troisième partie, sorte de manuel de géographie universelle, passe en revue le globe terrestre et les différents pays qui le sectionnent. Elle s'ouvre par des considérations générales sur l'univers et les composantes de notre globe : atmosphère, mer et terre, les cinq parties du monde. Une description détaillée des nations modernes, rangées d'après l'ordre alphabétique, forme le corps principal de cette section, l'Allemagne avec ses provinces étant réservée pour la fin. Cette géographie physique et humaine des nations est illustrée de très nombreuses vues photographiques, généralement suggestives, et munie de tout l'apparat statistique désirable. — Enfin, le *Register* ou *Namenverzeichnis,* quatrième partie de l'ouvrage, aligne, en files serrées, les 80.000 noms propres de villes, fleuves, lacs, îles, régions diverses... disséminés sur les cartes de l'Atlas. Une méthode très précise de détermination locale basée sur un système décimal approximatif de coordonnées horizontale et verticale, permet de retrouver presque instantanément sur les cartes les noms reportés au *Register.* Au total, le *Grosser Herder Atlas* se présente comme une œuvre conçue et exécutée d'une façon extrêmement rationnelle et méthodique, digne en tout point des encyclopédies de la Maison Herder, dont elle constitue un excellent complément, en particulier du *Der grosse Herder* où, à dessein, le nombre de cartes avait été réduit au minimum. La jonction de l'encyclopédie et de l'*Atlas* ne pourra que renforcer les possibilités d'utilisation de l'un et l'autre ouvrage et, au total, en accroître notablement l'efficience respective.

Ch. Martin, S. J.

Revue du clergé africain. Tables générales 1946-1957. Tomes 1 à 12. Mayidi-Inkisi B.P. 6, 1959, 24 × 16 cm., VI-192 p.

Au fur et à mesure que s'ajoutent les uns aux autres les volumes d'une revue, les richesses qu'ils renferment en deviennent moins accessibles : qui n'a point noté la référence de l'article qui l'intéressait et s'est fié à sa mémoire (« la faculté d'oublier » !), se perd souvent dans le dédale de ses souvenirs et le labyrinthe des volumes. A moins que ne lui soit offert le fil d'Ariane des tables générales. Lourd travail pour ses rédacteurs, qui méritent notre plus chaleureux merci, des tables bien faites, comme celles-ci, permettent au lecteur de retrouver sans effort un renseignement et lui fournissent le moyen d'utiliser au maximum les abondantes ressources doctrinales et pastorales contenues dans les douze premières années de la *Revue du Clergé Africain.* Ils le pourront grâce à trois

tables : table des articles et notes suivant l'ordre alphabétique des auteurs, table analytique générale, table bibliographique groupant méthodiquement les ouvrages recensés.

L. Renwart, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ADAM A. — *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis.* Berlin, Töpelmann, 1959, XII-90 p.

AURENHAMMER H. — *Lexikon der christlichen Ikonographie.* Lief. 1 : *Alpha und Omega bis Albert von Trapani.* Vienne, Br. Hollinek, 1959, VIII-80 p. 8,80 marks.

BALTENSWEILER H. — *Die Verklärung Jesu.* Zurich, Zwingli Verlag, 1959, 150 p. 18 frs.

BAZIN A. — *Qu'est-ce que le cinéma?* II. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 148 p. 750 frs.

BECK H.-G. — *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich.* Munich, Beck, 1959, XVI-835 p. 75 marks broché ; 82 marks relié.

BECQUÉ L., C.SS.R. — *Les trois mariages.* Tournai, Casterman, 1959, 96 p. 45 frs.

Bibliografia Missionaria Anno XXII : 1958. Rome, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1959, 125 p.

BOUCHAUD J., C.S.Sp. — *Monseigneur Pierre Bonneau Evêque de Douala.* Paris, Maison des Spiritains, 1959, 64 p. 180 frs.

BOUWMAN G., S.V.D. — *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos.* Rome, Instit. Biblique, 1958, XX-154 p., 2 pl. 2.700 lires.

BOYER G. — *Archives royales de Mari.* VIII. Paris, Geuthner, 1957, 6 p., 50 pl. 2.850 frs.

BRETON S. — *Situation de la philosophie contemporaine.* Paris, Vitte, 1959, 200 p. 900 frs.

BROU L., O.S.B. — *Les oraisons des dimanches après la Pentecôte.* Bruges, Abbaye de Saint-André, Apostolat liturgique, 1959, 132 p.

CANU J. — *Les ordres religieux masculins.* Paris, A. Fayard, 1959, 125 p. 350 frs.

CHAMBRE H., S. J. — *Christianisme et Communisme.* Paris, A. Fayard, 1959, 121 p. 350 frs.

CHARLIER J.-P., O.P. — *Le signe de Cana.* Bruxelles, La pensée catholique, 1959, 93 p. 36 frs.

CHATARD et BERNARD M. — *Zanko chef tribal chez les Chalderash. La tradition des Tsiganes.* Paris, La Colombe, 1959, 208 p. 960 frs.

Chef (Le) social. Montréal, Institut social populaire, 1958, 206 p.

COLOSIO I., O.P. — *Un grande maestro domenicano Pierre Mandonnet (1858-1936).* Florence, Libr. Editr. Fiorentina, 1958, 22 p. 150 lires.

CORNÉLIS H., O.P. — *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène.* Paris, Vrin, 1959, 96 p.

COX R. J. — *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writing of the Medieval Canonists.* Washington, The Catholic University of America Press, 1959, X-106 p. $2.00.

CRANZ F. E. — *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959, XVIII-197 p. $2.50.

CRESPY G. — *Jésus-Christ.* Genève, Labor et Fides, 1959, 46 p.

CRUYSBERGHS K. (Mgr). — *Jean Marie Vianney pauvre curé d'Ars patroon bij de priesterlijke zielenleiding.* Louvain, Vlaamse Drukkerij, 1959, 144 p. 80 frs.

DANIÉL J., S.D.B. — *Doctrina posttridentina de formatione primae mulieris.* Rome, Univ. Grégorienne, 1959, XX-49 p.

DA VIGOLO G., O.P. — *Castità e vocazione alla vita sacerdotale e religiosa.* Florence, Libr. Editr. Fiorentina, 1958, 45 p. 170 lires.

DELHAYE P. — *La Philosophie chrétienne au Moyen Age.* Paris, A. Fayard, 1959, 125 p. 350 frs.

DIDIER DE CRÉ, O.F.M.Cap. — *Notre-Dame de la Trinité. Méditations théologiques.* III. Blois, Libr. mariale et franciscaine, 1959, XX-312 p. 930 frs.

DU MONT Etienne (Abbé). — *La situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ.* Saint-Maurice (Suisse), Edit. Saint-Augustin, 1959, 230 p. 8 frs.

DUPONT-SOMMER A. — *Les écrits esséniens découverts près de la mer morte.* Paris, Payot, 1959, 446 p. 3.000 frs.

EICHMANN E. et MÖRSDORF K. — *Lehrbuch des Kirchenrechts.* I. 9e édit., Paderborn, Schöningh, 1959, 569 p. 22 marks broché; 26 marks relié.

EICHRODT W. — *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 1-18.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1959, VI-160 p. 6 marks broché; 8,60 marks relié; en souscription : 5,10 et 7,30 marks.

EWING J. F., S. J. — *Christian Living in Mission Lands.* New York, Fordham University Press, 1959, XII-186 p. $3.00.

— *The Role of Communication Arts in Mission Work.* Ibidem, 1958, XII-152 p. $2.00.

FOREVILLE R. — *Le jubilé de saint Thomas Becket. Du XIIIe au XVe siècle (1220-1470).* Paris, Sevpen, 1958, XVIII-242 p.

GLEASON R. W., S. J. — *Christ and the Christian.* New York, Sheed and Ward, 1959, VIII-179 p. $3.00.

GROULT P. — *Anthologie de la littérature spirituelle du XVIe siècle.* Paris, Klincksieck, 1959, 290 p. 1.400 frs.

GUARDUCCI M. — *I graffiti sotto la confessione di san Pietro in Vaticano.* 3 vols, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1958, XII-535, 480 et 227 p., 258, 32 ill., 61 reprod., 4 plans. 35.000 lires.

GUERRY (Mgr). — *La doctrine sociale de l'Eglise.* Paris, Bonne Presse, 1959, 192 p. 401 frs.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. — *Commentaire sur le cantique des cantiques.* Edit. M.-M. DAVY. Paris, Vrin, 1958, 245 p.

— *La contemplation de Dieu. L'oraison de Dom Guillaume.* Edit. Dom J. HOURLIER. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 158 p. 840 frs.

— *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi.* Edit. M.-M. DAVY. Paris, Vrin, 1959, 231 p.

HALEY J. E., C.S.C. — *Proceedings of the 1958 Sisters' Institute of Spirituality.* University of Notre Dame Press, 1959, XII-315 p. $4.00.

HEGYI J., S. J. — *Die Bedeutung des Seins.* Pullach bei Münster, Berchmanskolleg, 1959, VI-176 p. 18,40 marks.

HENNECKE E. (†) et SCHNEEMELCHER W. — *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung.* Band I. *Evangelien.* 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, VIII-377 p. 19,60 marks broché; 24 marks relié.

HENRY A.-M., O.P. — *Esquisse d'une théologie de la mission.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 248 p. 840 frs.

Heures (Les) du jour. Bréviaire français. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, XXVI-1054-54*-(54) p. 460 frs b.

HIGGINS A. J. B. — *New Testament Essays.* Manchester, University Press, 1959, XVI-327 p. 42 sh.

HOLTE R. — *Beatitudo och sapientia.* Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1958, 416 p. 30 kr.

Homme (L') devant l'échec. Paris, Spes, 1959, 235 p. 810 frs.

HUMBERT P. — *Opuscules d'un hébraïsant.* Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1958, 227 p. 20 frs.

JORGENSEN P. H. — *Die Ethik Schleiermachers,* Munich, Chr. Kaiser, 1959, 224 p. 13,50 marks.

JUHÁSZ K. *Jesuiten im Banat (1718-1773).* Vienne, F. Berger, 1958, p. 153-220.

KAISER O. — *Die mytische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel.* Berlin, Töpelmann, 1959, VIII-161 p.

KÜMMEL W. G. — *Das Neue Testament.* Munich, K. Alber, 1958, VIII-600 p. 42,50 marks.

LERCARO (Card.). — *Méthodes d'oraison mentale.* Le Puy, X. Mappus, 1958, VI-367 p. 1.500 frs.

LICCIARDO D., S.D.B. — *Los errores protestantes sobre la santisima virgen Maria.* Buenos Aires, Obra de Don Bosco, 1949, 417 p.

LIÉGÉ P. A., O.P. — *Jeune homme, lève-toi!* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 288 p. 870 frs.

LUTHER Martin. — *Œuvres.* Tome VIII. Genève, Labor et Fides, 1959, 218 p.

MAERTENS (Dom Th.). — *Pour une meilleure intelligence de la messe.* Abbaye de Saint-André-lez-Bruges, Apostolat liturgique, 1959, 115 p.

MÉAUTIS G. — *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, IV-124 p. 540 frs.

MONSTERLEET J. — *L'église du Japon des temps féodaux à nos jours.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1958, 272 p. 875 frs.

MORGENTHALER R. — *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes.* Zurich, Gotthelf-Verlag, 1958, 188 p. 32 frs.

MOSSÉ-BASTIDE R.-M. — *Bergson et Plotin.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, VI-422 p. 1.600 frs.

MURPHY J. L. — *The Notion of Tradition in John Driedo.* Milwaukee, The Seraphic Press, 1959, XIV-321 p. $3.00.

NESMY (Dom Cl. Jean). — *L'amour du Christ.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 359 p.

NODET B. (Abbé). — *Le curé d'Ars sur la foi du serment.* Le Puy, X. Mappus, 1959, 200 p. 750 frs.

OVERHAGE P. — *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 108 p. 6,80 marks.

PACELLI Fr. — *Diario della Conciliazione.* Edit. M. MACCARRONE. Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1959, VIII-575 p. 3.500 lires.

PACHECO J. M., S. J. — *Los Jesuitas en Colombia. I. (1567-1654).* Bogota, Edit. San Juan Eudes, 1959, 623 p.

PAGANO S., O.M.I. — *Chronological Table Of The Books Of The Old Testament.* Ottawa, University Seminary, 1959, III-10 p.

— *Tableau Chronologique des Livres de l'Ancien Testament.* Ibidem.

PAGNOUX J. — *Le plus imitable des prêtres, saint Jean-Marie Vianney Patron de tous les curés.* Paris, Edit Saint-Paul, 1959, 176 p.

PALANQUE J.R. — *De Constantin à Charlemagne à travers le chaos barbare.* Paris, A. Fayard, 1959, 122 p. 350 frs.

PARODI D'ARENZANO B., O.F.M.Cap. — *La catechesi di Sant'Ambrogio.* Genova, 41 Via Imperiale, 1957, XXXVI-208 p. 950 lires.

PAUL-MARIE DE LA CROIX, O.C.D. — *L'évangile de Jean et son témoignage spirituel.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 590 p. 195 frs b.

Pauvres (Les) de la Vierge. Première série. Paris, Edit. Saint-Paul, 129 p.

PÉZÉRIL D. — *Pauvre et saint curé d'Ars.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 310 p. 900 frs.

PORUBCAN S., S. J. — *Il patto nuovo in Is. 40-66.* Rome, Inst. Biblique, 1958, XVI-334 p. 5.400 lires.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Lief. 50. Stuttgart, A. Druckenmüller, 1959, col. 129-256. 14,50 marks.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 49-51. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, col. 577-864. 12,60 marks.

RIDOLFI R. — *L'étonnant Monsieur Papini.* Paris, A. Fayard, 1959, 298 p. 1.000 frs.

ROBERT A. (†) et FEUILLET A. — *Introduction à la Bible.* Tome II. *Nouveau Testament.* Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1959, XXIV-939 p., 7 cartes.

ROSIER I. et ESTEVE E. — *El terciario en el mundo de hoy.* Madrid, Edic. Carmelitanas, 1959, 143 p.

ROUSSEL J., Scheut. — *L'éducation chrétienne. Vocabulaire des termes chrétiens.* Namur, Wesmael-Charlier, 1959, VIII-88 p. 22 frs.

ROUX H. — *Les épîtres pastorales.* Genève, Labor et Fides, 1959, 197 p.

Sant'Antonino O.P. († 1459) Maestro di vita spirituale. Florence, Libr. Editr. Fiorentina, 1959, 144 p. 500 lires.

SCHMEING C., O.S.B. — *Studien zur « Ethica Christiana » Maurus von Schenkls, O.S.B. und zu ihren Quellen.* Ratisbonne, Fr. Pustet, 1959, 172 p. 12 marks.

SCHMID H. — *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit.* Zurich, Zwingli Verlag, 1959, 269 p. 19 frs.

SCHNEEMELCHER W. — *Bibliographia Patristica.* I. *1956.* Berlin, W. de Gruyter, 1959, XXVIII-103 p. 23 marks.

SCHOELL F. L. — *Histoire de la race noire aux Etats-Unis du XVII^e siècle à nos jours.* Paris, Payot, 1959, 248 p. 1.200 frs.

SCHWARTZ E. — *Gesammelte Schriften.* III. *Zur Geschichte des Athanasius.* Berlin, W. de Gruyter, 1959, XII-336 p. 42 marks.

SCIACCA M. F. — *Morte ed immortalità.* Milan, Marzorati, 1959, XIII-383 p. 3.500 lires.

SHINNERS J. J. — *The Morality of Medical Experimentation on Living Human Subjects in the Light of Recent Papal Pronouncements.* Washington, The Catholic University of America Press, 1958, VIII-109 p. $ 1.25.

SIEWERTH G. — *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin.* Salzbourg, O. Müller, 1958, 100 p. 29 S. broché; 39 S. relié.

SIMON A. — *Inventaires d'archives,* 5. Louvain, Nauwelaerts, 1958, 49 p. 55 frs.

SMEND R. — *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth.* Tubingue, Mohr, 1959, VII-80 p. 8,80 marks.

SOLAGES (Mgr de). — *Synopse grecque des évangiles.* Toulouse, Institut catholique, 1958, VI-1128 p. 5.200 frs.

TEILHARD DE CHARDIN P. — *Œuvres.* 5. *L'avenir de l'homme.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 405 p.

THOMAS D'AQUIN (S.). — *Somme théologique. Le gouvernement divin.* Tome I. 1^a, Qu. 103-109. Edit. Ch.-V. HÉRIS, O.P. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 302 p. 690 frs.

THONNARD F. J., A.A. — *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin.* Paris, Bonne Presse, 1959, 824 p. 3.900 frs.

TILLICH P. — *Theology of Culture.* Edit. R. C. KIMBALL. Londres, Oxford University Press, 1959, X-213 p. 18 sh.

T.V. Radio Cinéma. Bruxelles, Famille et Collège, 1959, 64 p. 15 frs.

VACCARI A. — *Scritti di erudizione e di filologia.* II. Rome, Ediz. di storia e letteratura, 1958, XVI-518 p.

VAGAGGINI D. C., O.S.B. — *Patriarchi orientali cattolici e dispense matrimoniali.* Rome, Inst. Oriental, 1959, XII-254 p. 2.500 lires.

VAN BOL J. M. — *La presse quotidienne au Congo belge.* Bruxelles, La pensée catholique, 1959, 112 p. 57 frs.

VERHAEGHE H., P.A. — *L'irrégularité par défaut de naissance légitime des fils d'infidèles au Ruanda-Urundi.* Rome, Univ. Grégorienne, 1958, XIX-87 p.

VERNEAUX R. — *Epistémologie générale ou critique de la connaissance.* Paris, Beauchesne, 1959, 176 p. 810 frs.

VICEDOM G. F. — *Missio Dei.* Munich, Chr. Kaiser, 1958, 104 p. 6,80 marks.

— *Die Mission der Weltreligionen.* Ibid., 1959, 183 p. 8 marks.

— *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit.* Ibid., 1958, 32 p. 1,50 mark.

VILLETTE L. — *Foi et sacrement.* Paris, Bloud et Gay, 1959, 334 p.

WELTE B. — *Über das Böse.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 56 p. 4 marks.

WETTER Fr. — *Die Lehre Benedikta XII vom intensiven Wachstum der Gottesschau.* Rome, Univ. Grégorienne, 1958, VIII-236 p.

WOLFER M. V., O.C.S.O. — *The Prayer of Christ According to the Teaching of St. Thomas Aquinas.* Washington, The Catholic University of America Press, 1958, X-64 p. $ 0.75.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-Délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*